

نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام

الجزء الأول

تأليف

الدكتور علي سامي النشار

الطبعة التاسعة

فهرس

الصفحة

١٦	مقدمة الطبعة السابعة
١٧	مقدمة الطبعة السادسة
١٩	مقدمة الطبعة الخامسة
٢١	مقدمة الطبعة الرابعة
٢٢	تصدير

الباب الأول

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

٢٩	الفصل الأول : العرب الأوائل وأثر القرآن في تفكيرهم
٣٥	الفصل الثاني : منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي
٤٦	الفصل الثالث : الإبداع الإسلامي الفلسفي
٤٦	الاختلاف حول أصالة الفكر الإسلامي
٤٨	١ — الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية
٥٢	٢ — الإسلام والتصوف
٥٤	٣ — الإسلام وعلم الكلام
٥٤	٤ — الإسلام وعلم أصول الفقه
٥٥	٥ — الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ
٥٥	٦ — الإسلام وفلسفة النحو
٥٦	آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

٥٩	العوامل الخارجية والعوامل الداخلية
٦٠	قيام التفسير الميتافيزيقي في الإسلام
٦٤	الفصل الأول : الإسلام واليهودية
٦٥	الاختلافات العامة بين الإسلام واليهودية ومسألة النسخ
٦٨	١ - اليهود والفتنة
٧١	٢ - نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود
٧٩	٣ - أثر الفكر الفلسفي الإسلامي في اليهود
٨٠	أثر المعتزلة في القرآنيين
٨١	أثر المعتزلة في الربانيين
٨٢	سعدية بن يوسف الفيومي
٨٤	إسحاق لإسرائيل
٨٤	سالمون بن حبرول
٨٤	بهيا بن فاوودة
٨٦	يوسف بن صديق
٨٧	يهود بن هالفي
٨٧	إبراهيم بن داود وموسى بن ميمون وهرون بن إيلي
٨٨	الكيلا اليهودية
٩٠	الفصل الثاني : الإسلام والمسيحية
٩١	بدء النزاع
٩٢	صورة المسيح في القرآن
٩٣	اشتداد الجدل بين النصرانية والإسلام
٩٤	الاختلافات بين المسيحيين أنفسهم
٩٤	الفرق والمذاهب المسيحية :
٩٥	الملكانية
٩٦	النسطورية

٩٧	اليقونية
٩٨	مناقشة القرآن للمذاهب المسيحية
١٠٠	أثر النزاع في المنهج الجدلي للمسلمين
١٠١	الاختلاف المنهجي بين المسلمين والمسيحيين
١٠٢	الفصل الثالث : الإسلام والفلسفة اليونانية
١٠٢	١ - الاختلاف بين روح الإسلام والروح اليونانية
١٠٣	٢ - انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي
١٠٤	(أ) اتصال العالم العربي بمدرسة الإسكندرية ورجالها
١٠٦	(ب) انتقالات مدرسة الإسكندرية وحركة الترجمة
١٠٧	(ج) الطريق غير المباشر للدخول للفلسفة اليونانية
	٣ - صرورة عامة للفلسفة اليونانية وموقف مفكرى
١١٠	الإسلام منها
١١١	(أ) غايات الفلسفة وعايات الدين عند مؤرخي الفلسفة
١١٣	(ب) معرفة الإسلاميين بمتشأ وعهود الفلسفة اليونانية
١١٤	(ج) معرفة المؤرخين الإسلاميين لصورتين من الفلسفة اليونانية
١١٤	الفلاسفة اليونانيون كما عرفهم المسلمون :
١١٤	١ - المدرسة الطبيعية
١١٤	(أ) طاليس
١١٦	- الصورة المشوهة لفلسفته
١١٧	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١١٩	(ب) أنكسنديس
١١٩	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢١	- الصورة الحقيقية لفلسفته
١٢٢	(ج) أنكسيانس
١٢٢	- الصورة المشوهة لفلسفته
١٢٢	- الصورة الحقيقية لفلسفته

الصفحة

- ٢ — الفيثاغورية ١٢٣
- الصورة الحقيقية للفيثاغورية ١٢٤
- الصورة المشوهة للفيثاغورية ١٢٤
- معرفة المسلمين لحقيقة فكرة العدد الفيثاغورية ١٢٧
- أثر الفيثاغورية في الإسماعيلية وإخوان الصفا ١٢٨
- أثر الفيثاغورية الجديدة في آراء بعض المفكرين الإسلاميين ١٢٩
- ٣ — المدرسة الإيلية ١٣٢
- (أ) اكستوفان (اكستوفانس) ١٣٢
- (ب) بارميدس ١٣٣
- (ج) زينون ١٣٤
- (د) سليسوس (مالسس) ١٣٥
- ٤ — مدرسة التغير : هيرقليطس ١٣٦
- ٥ — الطبيعيون المتأخرون : ١٤١
- (أ) أنبادقليس : الصورة المشوهة لآرائه . الصورة الحقيقية لآرائه ١٤١
- (ب) أنكساغوراس ١٥٦
- (ج) المدرسة الذرية ١٦٠
- لوقيوس ١٦٠
- ديمقريطس ١٦٠
- ٦ — السوفسطائية ١٦٢
- ٧ — المدرسة التصورية المثالية سقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو فلاسفة ما بعد أرسطو : الإسكندر الأفروديسي — جالينوس ١٦٤
- ٨ — المدرسة اللذية : أبيقور ١٦٨
- ٩ — المدرسة الرواقية ١٧١
- ١٠ — الشكاك التجريبيون ١٧٩
- ١١ — الأفلاطونية المحدثة ١٧٩
- الفلسفة الإسلامية الحقيقية وبعدها عن فلسفات اليونان ١٨٤

الصفحة	
١٨٦	الفصل الرابع : الغنوصية والإسلام
١٨٦	تحليل مصطلح الغنوصية ومبادئها العامة
١٨٧	الغنوصية اليهودية والمسيحية
١٨٩	الغنوصية الفارسية
١٩٠	(أ) كيومرث
١٩٠	(ب) الزروانية
١٩١	(ح) الزرادشتية
١٩٤	(د) الديصانية
١٩٤	(هـ) المانوية
١٩٧	(و) المزدكية
١٩٧	(ز) المندائية
١٩٨	الاتصالات بين المسلمين والغنوصية
١٩٨	(أ) غنوصية الجاهلية
١٩٨	قبيلة كندة
١٩٨	أبو سفيان بن حرب
١٩٩	مسيلة الكذاب
٢٠٠	(ب) الغنوصية في العالم الإسلامي
٢٠١	أسماء بعض المندقة
٢٠٢	الشعراء الغنوصيون
٢٠٤	الغنوصية والشعوبية
٢٠٤	غنوصية ابن المقفع
٢٠٥	المزدكية الحرمدينية وصلتها بالتشيع
٢٠٥	خوسة والحرمية (الحرمدينية)
٢٠٥	عمار بن بديل (خدش)
٢٠٧	المزدكية والحرمدينية والراوندية في بعض الفرق الإسلامية
٢٠٨	الحركات الغنوصية
٢١٠	مقاومة المسلمين للغنوصية وجهود المتكلمين الأوائل
٢١١	الغنوصية في عصرنا الحديث

الصفحة	
٢١١	أثر الغنوص في الفكر الإسلامي
٢١١	أثره في الصوفية عامة
٢١٢	الغنوصية لدى الحلاج والشلمغاني
٢١٣	الخرنابية (الخرائية) والصابئة
٢١٤	الفرقة بين الخرنابية و «الصابئة الحقيقية»
٢١٥	عقيدة الخرنابية
٢١٧	عقيدته «الصابئة الحقيقية»
٢١٩	المذاهب الهندية
٢٢٠	البددة – التناسخ – البراهمة
٢٢٢	اليوجا – الجينا – الأرفانا
٢٢٣	مذهب الهند في الجوهر الفرد
٢٢٤	الفصل الخامس : العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامي الفلسفي

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

٢٢٧	الفصل الأول : الفقهاء وعقائدهم الكلامية
٢٢٧	القرآن كمصدر للعلوم الإنسانية
٢٢٨	عهد عثمان والتهديد للحركة العقلية
٢٢٨	بداية الفتن والحلاف
٢٢٩	ظهور الشيعة والخوارج والمرجئة والمستزلة
٢٢٩	دعوى الخوارج وظهور أول فرق السنة
٢٣٠	مدرسة أبي هاشم والحسن ابن أبي الحنفية
	الفقهاء
٢٣٣	١ – أبو-حنيفة النعمان (أول الفقهاء)
٢٣٤	كتبه
٢٣٤	آراؤه الكلامية
٢٣٥	(١) توحيد الذات – الصفات
٢٣٩	(ب) الخلق والعلم

٢٣٩	(ج) الإرادة الإنسانية
٢٤٠	(د) المذهب الكسبي ومسألة القدر
٢٤١	أبو حنيفة والجبورية الجهمية
٢٤١	أبو حنيفة والإرجاء
٢٤٣	٢ - مالك بن أنس
٢٤٤	٣ - محمد بن إدريس الشافعي
٢٤٥	آراؤه الكلامية
٢٤٧	٤ - أحمد بن حنبل
٢٤٧	رسالة الرد على الزنادقة ونسبتها إليه
٢٥١	١ - مشكلة الألوهية
٢٥٤	٢ - فناء الخلقين
٢٥٥	٣ - الرؤية السعيدة
٢٥٦	٤ - كلام الله
٢٥٧	٥ - القرآن غير مخلوق
٢٥٨	٦ - القرآن كلام الله
٢٥٨	٧ - القرآن وحى الله
٢٥٩	٨ - القرآن شئ
٢٦٠	٩ - القرآن وخلق السموات والأرض
٢٦٥	الفصل الثاني : أهل السنة الأوائل
٢٦٥	الصفات المثبتة
٢٦٥	ابن كلاب ومكانته
٢٦٨	آراء ابن كلاب الكلامية
٢٦٩	١ - الذات والصفة
٢٧٣	٢ - القرآن
٢٧٧	٣ - الإيمان
٢٧٨	مدرسة ابن كلاب
٢٧٨	١ - أبو العباس بن أحمد القلانسي
٢٨٤	٢ - الحارث المحاسبي

الباب الرابع الحشوية والمشبهة والمجسمة

الصفحة	
٢٨٥	الفصل الأول : نشأة الحشوية والمشبهة
٢٨٦	ظهور الحشو واتباعه
٢٨٧	الحشوية كمصطلح عام
٢٨٧	مشبهة الحديث الأوائل
٢٨٩	مقاتل بن سليمان
٢٩١	خشيش بن أصرم
٢٩٢	الملطى
٢٩٢	البر بهارية
٢٩٣	الخلمانية
٢٩٣	الحسين بن منصور الخلاج
٢٩٣	السالمية
٢٩٧	الفصل الثانى : الكرامية
٢٩٧	كلمة عامة عن محمد بن كرام
٢٩٨	آراء الكرامية
٢٩٨	الجسمية
٣٠٦	المسائل الإنسانية
٣٠٨	النبوة والنهى والمرسل والمرسل

الباب الخامس نشأة التفكير العقلى فى الإسلام

٣١٤	الفصل الأول : القديرون الأوائل
٣١٥	شيوخ التحلل والتعلل بالقدر بالبصرة
٣١٧	ظهور معبد الجهنى - آراؤه
٣٢١	عمر والمقصود

٣٢١	غيلان بن مسلم الدمشقي - حياته وآراؤه
٣٢٤	أثر غيلان
٣٢٨	الفصل الثاني : المجبرة الأوائل - الجهمية
٣٢٨	نشأة التأويل العقلي .
٣٢٩	١ - الجعد بن درهم : حياته وآراؤه .
٣٣٣	٢ - الجهم بن صفوان :
٣٣٤	حياته ومقتله .
٣٣٤	أسباب قيامه بنشر آرائه .
٣٣٦	آراء الجهم الكلامية .
٣٣٦	مشكلة الألوهية .
٣٣٦	(أ) الذات والصفات
٣٤٠	(ب) رؤية الله
٣٤١	(ح) قناء الخلدتين أوفناء الحركة
٣٤٣	المشكلة الإنسانية
٣٤٣	(أ) الجبر
٣٤٤	(ب) الإيمان
٣٤٦	(د) إيجاب المعارف بالعقل .
٣٤٦	الجهم والحشوية والمشبهة .
٣٤٦	(أ) العرشية
٣٤٨	(ب) الله والمكان
٣٤٩	(ح) التشابهات
٣٥٠	الجهم والعقائد السمعية
٣٥٢	الجهمية والحوالية وأصحاب وحدة الوجود :
٣٥٩	الجهمية والمعتزلة
٣٦٦	الجهمية والأشاعرة .
٣٦٧	الجهم والهروى والأنصارى وفكرة العادة
٣٦٩	جهم بن صفوان والنزالي .
٣٧١	خاتمة عن الجهم - أثره وفضله

الباب السادس المعتزلة

الصفحة

٣٧٣	الفصل الأول : الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة
٣٨١	الفصل الثاني : واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١ هـ)
٣٨١	واصل شيخ المعتزلة الأول - حياته وأساتذته وكتبه
٣٨٨	١ - آراء واصل الكلامية
٣٨٨	(أ) المنزلة بين المنزلتين
٣٩٠	(ب) الخلاف السياسي بين علي ومعاوية
٣٩١	(ج) نفي الصفات
٣٩١	(د) القدر
٣٩٥	٢ - واصل بن عطاء وأصول الفقه
٣٩٥	أصول الفقه الأربعة
٣٩٧	المحكم والمشابه
٣٩٨	تقواه ووفاته
٣٩٩	الفصل الثالث : مدرسة واصل بن عطاء الأولى
٣٩٩	١ - عمرو بن عبيد
٤٠٤	٢ - التلاميذ
٤٠٥	عثمان الطويل
٤٠٥	حفص بن سالم
٤٠٥	القاسم بن السعدى
٤٠٥	الحسن بن ذكوان
٤٠٧	الفصل الرابع : الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة والسند المعتزلى
٤٠٧	مصادر آراء واصل وعمرو فى مسألة المنزلة بين المنزلتين
٤٠٧	مصادر آراء واصل وعمرو فى مسألة القدر
٤٠٨	مصادر آراء المعتزلة فى خلق القرآن ونفي الصفات
٤٠٨	سند المعتزلة

٤١٦	الفصل الخامس : الأصول الخمسة
٤١٦	مبنى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة »
٤١٨	مكانة الأصول الخمسة عند المعتزلة
٤١٩	معنى الأصول والفروع
٤٢٢	(أ) الأصل الأول : التوحيد
٤٣٢	(ب) الأصل الثاني : العدل
٤٣٦	(ج) الأصل الثالث : الوعد والوعيد
٤٣٨	(د) الأصل الرابع : المنزلة بين المنزلتين
٤٤٠	(هـ) الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٤٤١	(و) ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة
٤٤٣	الفصل السادس : أبو الهذيل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول
٤٤٣	العلاف الممثل الأول للفلسفة الإسلامية
٤٤٤	حياته ومنزله ودراساته الفلسفية
٤٤٦	كتبه
٤٤٧	أسلوبه وجدله
٤٥٠	بيئة العلاف وأقرانه وتلامذته
٤٥٢	فلسفة أبي الهذيل العلاف
٤٥٣	١ - مشكلة الألوهية
٤٥٣	(أ) الذات والصفات
٤٥٤	(ب) مصادر نفي الصفات
٤٥٧	(ج) إلزامات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد
٤٥٩	(د) العلم والقدرة
٤٦٠	(هـ) سكان أهل الجنة
٤٦٤	(و) القدرة وفعل الأصلح
٤٦٧	(ز) الإرادة
٤٧٠	(ح) الكلام
٤٧١	٢ - المشكلة الطبيعية
٤٧١	(أ) مذهب أبي الهذيل الدرر

الصفحة

٤٧٣	(ب) مصدر المذهب الذرى عند أبي الهذيل
٤٧٥	(ح) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة
٤٧٦	(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ
٤٧٧	٣ - المشكلة الإنسانية
٤٧٧	(أ) تعريف أبي الهذيل للإنسان
٤٧٩	(ب) الفعل الإنساني والتولد
٤٨١	(ح) الأسباب التى دعت المعتزلة إلى فكرة التولد
٤٨٤	الفصل السابع : النظام (٢٣١هـ - ٨٤٥م)
٤٨٥	(أ) ثقافته
٤٨٦	(ب) كتبه
٤٨٧	(ح) اتهامه فى دينه
٤٨٧	(د) فلسفته
٤٨٧	١ - المشكلة الإلهية
٤٨٧	(أ) الصفات
٤٨٨	(ب) العدل الإلهي وصلته بالقدره
٤٨٩	(ح) نقد مذهب النظام
٤٩٢	(د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام
٤٩٥	(هـ) الإرادة الإلهية
٤٩٥	٢ - العالم الطبيعي
٤٩٥	(أ) خلق العالم
٤٩٦	(ب) نقد فكرة الجزء الذى لا يتجزأ وعلاقته بالطفرة
٤٩٧	(ح) الحركة عند النظام
٤٩٨	(د) تكوين العالم الطبيعي
٤٩٩	٣ - الإنسان
٤٩٩	(أ) الروح والبدن
٥٠٠	(ب) الحواس

الصفحة	
٥٠٢	المسائل العملية عند النظام
٥٠٢	مدرسة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام
٥٠٤	الفصل الثامن : معمر بن عباد السلمى
٥٠٦	فلسفته
٥٠٦	(١) العالم الإلهى
٥١٠	١ - الله
٥١٥	٢ - العالم الطبيعى - الجسم الطبيعى
٥١٦	٣ - الإنسان
٥١٩	المصادر العربية
٥١٩	(الكتب المنهجية)
٥٢٥	مصادر المادة
٥٣٥	فهرس الأعلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة الطبعة السابعة

أما بعد :

فإني أقدم للقارئ الطبعة السابعة من كتاب نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام الجزء الأول - وكيم أشعر بالفخر والاعتزاز بإقبال القراء بمختلف البلاد العربية على كتابي . ولقد أضفت إلى مادة الكتاب - فصلاً جديداً - عن العوامل الداخلية لنشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وهي العوامل اللغوية والعوامل السياسية والعوامل الاقتصادية - لم أنكر من قبل هذه العوامل . كانت متفرقة وواضحة في مختلف أقسام الكتاب ، كما تتضح أكثر وأكثر في الجزء الثاني من نشأة الفكر . ولكنني ما زلت أرى أن العوامل الخارجية كانت من أهم الدوافع التي أثارت في المسلمين روح التفلسف الحقيقي . لست أعني بهذا أن الفرد المسلم كان خلواً من نزوة التفلسف ، ولكنني قلت إن الإسلام أراد منه أن ينأى عن البحث في الميتافيزيقا ، وأن يجعله إنساناً عملياً ينتج ويبذل في نطاق العمل فقط . ولكن المجتمع الإنساني هو المجتمع الإنساني ، لا بد وأن تثيره نزوات الفكر وحيوية التأمل وأن ينطلق في كل المجالات التي عرفها الإنسانية .

أقول : لقد تكون البنیان ، ولكن بدأ هذا البنیان يعتلج داخلياً وخارجياً ، فبتقدح فكر من داخل وتأتيه أفكار من خارج ، وكان عليه أن يتأثر بهذا وأن يقاوم ذلك . إن كتابي إنما هو تأريخ ذو نظرة موضوعية لقيام الفكر الفلسفي في الإسلام وتطوره . وأرجو من الله التوفيق .

الدكتور

على سمي النشار

الرباط في ٢١/٦/١٩٧٧

رجب عام ١٣٩٧

مقدمة الطبعة السادسة

أما بعد : فإني أقدم الطبعة السادسة من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - الجزء الأول . وقد تبين لي مقدار ما طرأ على حقل الدراسات الفلسفية الإسلامية من تغيير في السنوات الأخيرة .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقرر عدم أصالة الفكر الفلسفي في الإسلام قد انتهت تماماً ، ولم يعد لها مجال في دراسة الفلسفة الإسلامية . وكما شغلنا - في العقود الثالث والرابع والخامس من هذا القرن - هذه الفكرة ، وأمضتنا ، وكما قاومناها أشد مقاومة . وقد انطلقت مجموعة من شباب الباحثين يخوضون في الفلسفة الإسلامية ، ويعرضون لنا ثمرات ناضجات من دراساتهم .

إن الفكرة الخاطئة التي كانت تقصر الفلسفة الإسلامية في نطاق الفلسفة الإسلامية المشائية قد انتهت أيضاً . بل يكاد يكون من المسلمات الآن : أن الفلسفة الإسلامية تشمل المشائية الإسلامية ، والأفلاطونية الإسلامية ، والأفلاطونية المحدثة الإسلامية والرواقية الإسلامية ، ثم علم الكلام بفروعه المختلفة ، وبفرقه المتعددة ، ثم التصوف ، ثم الدراسات الكلامية والمهنية في علم أصول الفقه .

وظهرت رؤى جديدة ، ومناهج حديثة في دراسة الفلسفة الإسلامية ، وطبق بعض الباحثين على الفكر الإسلامي : الرؤية التاريخية المادية ، والبنوية وغيرهما من مناهج . ولست أقوم هنا بتقويم هذه المناهج أو هذه الرؤى ، وبخاصة البنوية . إن كل ما أقوله الآن : إنها كلها أغنت دراسة الفلسفة الإسلامية وزادت في خصوصيتها .

ولكنني ما زلت أرى أن التفسير الموضوعي المحايد ، هو أهم تفسير في دراسة الفكر عامة والفكر الإسلامي خاصة .

إن النظرة أو الرؤية الموضوعية لا تنكر أبداً أن الفكر كثيراً ما يتقدح من باطن المجتمع ، وأنه يعبر عن تطورات سياسية واجتماعية ومادية واقتصادية ، وأن من الممكن النظر إليه داخلياً وخارجياً .

ولكن للفكر من حيث هو فكر موضوعيته ونسقه . والفكر من حيث هو فكر أعماقه وحنياه . وهو إما فردي وإما اجتماعي ، وقد يكون نزوة حيوية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون ثورة باطنية أو خارجية للفرد أو للمجتمع ، وقد يكون فردياً بحتاً ، وقد يكون اجتماعياً بحتاً . وقد

يتقدح من باطن المجتمع ، وقد يتقدح من باطن الفرد . ولست أود أن أطيل في هذا الميدان في هذه المقدمة ، فإنني سأعود إلى دراسة هذه المناهج الجديدة في بحث منفرد .

وفي ضوء هذه الملاحظات أعدت كتابة الكثير من فصول هذا الكتاب ، مطبقاً الرؤية الموضوعية ، مع النظرة إلى صلة الفكر بالمجتمع ، حيثما توجد هذه الصلة . ويتضح هذا من التغيير الشامل الذي قمت به في مبحث أصحاب التأويل العقلي في الإسلام ، ممن عرفوا باسم القدرين أو الجهميين . وقد صدرت أبحاث متعددة في المعتزلة — تثبت أنهم كانوا في العالم الإسلامي رواد ما يسمى بالعقلانية . وقد كنت أول من دعا إلى هذا . وفي الطبقات السابقة قلت «إن أبا الهذيل العلاف أول فلاسفة الإسلام بلا مدافع» . أما العقلانية التي لدى فلاسفة الإسلام المشائين أو الأفلاطونيين المحدثين ، فقد كانت عقلانية متبعة . ما زلت أقول : إن الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد «مقلدة اليونان» . و «المقلد غير عقلائي» إن ما لدى الكندي وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هي عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين . أما قول الكندي وابن رشد بعصمة «أرسطو» فهو تقليد أعمى مشوه ، غير واضح وغير متناسق . كان هؤلاء متفلسفة وليسوا فلاسفة ، أسمهم بأصحاب الفلسفة الإسلامية وليسوا بأصحاب الفلسفة المسلمة .

لقد بدأ الإبداع الفلسفي في الإسلام لدى المعتزلة ، وأعقبهم الأشاعرة ، والشيعة . وهنا تكمن فلسفة الإسلام الحقيقية .

وأخيراً : أود أن أذكر أنني ناقشت الكثير من موضوعات هذه الطبعة ، وما طرأ عليها من تغييرات مع صديقي وزميلي العلامة المغربي الشاب الدكتور عبد السلام بو مجدل — أستاذ الفلسفة الإسلامية المحاضر بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط . وقد قدم لي الكثير من الملاحظات والاعتراضات التي أفادتني كثيراً ، ووجه نظري إلى ضرورة كتابة الأصول الخمسة للمعتزلة كتابة جديدة ولقد فعلت .

واقه أسأل التوفيق

دكتور علي ساي النشار

الرباط - المغرب في ١٨ من شوال عام ١٣٩٥ هـ

٥ من نوفمبر سنة ١٩٧٤ م

مقدمة الطبعة الخامسة

أما بعد . . فإنني أقدم للقارئ الطبعة الخامسة من الجزء الأول من كتابي نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . وقد رأيت أن أقوم بتقويم كامل لأبواب الطبعة الرابعة وفصلها . وقد غيرت المادة في كثير من الفصول ، طبقاً لمنهج جديد : هو وضع آراء المفكرين المسلمين في النسق الفلسفي . وقد استلزم هذا مني مراجعة لكثير من النصوص التي ظهرت في السنوات الأخيرة . كما أن مجموعة الأبحاث التي قام بها تلامذتي قد أفادتني كثيراً في تطوير هذا الكتاب ، وظهوره في الشكل الذي أقدمه الآن . وأخص بالذكر من هؤلاء التلاميذ عالم الجزائر الشاب الدكتور عمار الطالبي أستاذ الفلسفة بجامعة الجزائر ، والتي كانت تلمذته علي ، وصحبه لي خلال عامين في الإسكندرية على جانب كبير من الفائدة للبحث العلمي في حلقتي العلمية بالإسكندرية . وقد أشرت في الهوامش المتعددة إلى أهمية النصوص التي قدمها لي ، واستفدت بها في هذا الكتاب . كما أشرت أيضاً في الهوامش إلى المجهود العلمي الكبير الذي قام به طلبتي في الدراسات العليا كل في نطاقه ، في إثراء البحث العلمي في الدراسات الفكرية الإسلامية .

* * *

وإني لأدعو الله عز وجل - مخلصاً - أن يقوموا بالعمل - من بعدى - صادقين ، متعاونين ، مترابطين ، متكاملين ، لا يتخلف منهم أحد ، في إغناء الفكر الفلسفي الإسلامي ، وأن يقفوا من مشاكل الوجود والطبيعة والإنسان ، الموقف الإسلامي الأصيل ، والله معهم .

دكتور على سامي النشار

الإسكندرية في السابع والعشرين من جمادى الأولى عام ١٣٩١ هـ

وفي العشرين من يولية عام ١٩٧١ م

مقدمة الطبعة الرابعة

أما بعد . فإنني أقدم للقارئ الطبعة الرابعة للجزء الأول من كتابي « نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام » . ولقد أضفت إليه أبحاثاً جديدة . وصقلت بعض فصوله فتغيرت مادتها في هذه الطبعة عنها في سابقتها .

لقد قلت من قبل : إن تأريخ الفلسفة الإسلامية لن يستقر استقراره الكامل حتى ينشر الدفين الكبير من المخطوطات العربية . غير أن مجهودات الباحثين في الفلسفة الإسلامية مستمرة دائماً ، وفي طاقة جبارة ، لإخراج كثير من المخطوطات وتحقيقها . وبقدر ما يظهر من مخطوطات ووثائق ، بقدر ما يزداد تضخم تاريخنا للفلسفة الإسلامية ، وهذا ما بدعونا إلى التغيير والتبديل المستمر في أبحاثنا .

وإنني لأشكر تلميذي السيد محمد حسن الدخايني ، الذي أشرف على طبع هذه الطبعة ، وقام بتصحيح أصولها ، وعانى هذا العمل المصني أشد العناء . وأسأل الله التوفيق . .

دكتور على سامي النشار

أستاذ كرسي الفلسفة بكلية الآداب
بجامعة الإسكندرية

السادس عشر من جمادى الأولى عام ١٣٨٦ هـ
الأول من مارس عام ١٩٦٦ م

تصدير

ليس ثمة شك في أن الفلسفة الإسلامية هي التعبير النهائي المتجدد للأمة الإسلامية ، والانقذاح المنصهر السيل لتطور هذه الأمة الخلاق خلال الدهور . وليس في حياة المسلمين ولا في تاريخهم من حقائق أخطر ولا أدق من حقائق هذه الفلسفة الإسلامية ، إنها جوهر حياتهم ، ومرآة تطورهم . وانعكاس لما في باطن مجتمعهم من آمال وآلام . ولقد شملت هذه الفلسفة آفاقاً متعددة ، واقتحمت ميادين متسعة ، ميتافيزيقية وطبيعية وأخلاقية وسياسية ، وأقامت حضارة ذات طابع خاص يميزها عن غيرها من الحضارات ، ويفصلها عن غيرها من الأمم . ولهذا كان من المحال أن نقول إنها امتداد لحضارة أخرى ، أو صورة غير متكاملة لفلسفات وأفكار سابقة . إن الروح الفلسفية المنبعث من أمة ذات خصائص معينة يختلف عن الروح الفلسفية المنبعث من أمة مختلفة الخصائص ومختلفة الآفاق .

لا شك أن هناك تاريخاً عاماً للفلسفة يشمل الفلسفات جميعاً وتوضع هذه الفلسفات في إطاره ، والفكر الإنساني متصل الحلقات ، ولكن من الخطأ الكبير القول بأن الفلسفات تتشابه في جوهر مذهبها ، إنها تختلف طبقاً للانبعاث الداخلي والخارجي في الأمم . هل تشابه اليونان مع الهنود في شيء ؟ وهل استطاع الهنود ، وهم أمة آرية عريقة في التاريخ ، أن تقدم لنا ما قدمه اليونان ؟ وهل استطاعت إيران القديمة ، وهي أمة آرية أخرى ، أن تقدم للفكر الإنساني ما قدمه الهنود أو اليونان ؟ . . . وكذلك فعل المسلمون القادمون من الجزيرة العربية ، فحين التحموا بنهرهم من الأمم ، وكونوا معدلاً بشرياً جديداً ومزيجاً فكرياً جديداً ، قدموا لنا فلسفة جديدة لم يعرفها اليونان ولا غير اليونان .

وتعقدت المسائل ، وضخمت الحياة بالمسلمين ، فأمسكوا بجوهر فلسفتهم الإسلامية القديم كما هو ، وطوروا عرضها فقط ، فبقيت كما هي منذ نشأتها حتى الأيام التي نحياها نحن الآن ، فما زالت فلسفتنا وفكرنا هي ما تفلسفه أسلافنا الأقدمون وما تفكروه ، ولم يظهر بيننا حتى الآن فيلسوف على طريقة أوربا ، كما لم يظهر من قبل بين أسلافنا فيلسوف على طريقة يونان ، أو على طريقة براهما أو زرادشت . وما أشد عبث هؤلاء الذين يقولون إننا كنا ذيلاً لحضارة ، وينبغي أن نكون ذيلاً لحضارة ، وأن نفرض على كياناتنا الداخلية وعلى وجداننا الباطني ما صدر عن كيانات غيرنا وكن في وجدانهم . وهذا خطأ بالغ ، إننا نصدر عنا داخلياً ، ونلقى إلى تراث الفكر بما تحرك في تعاريج عقلنا ذى القوام الخاص ، فأحكام القيمة لدينا ليست أبداً هي

أحكامهم ، ولا أخلاقيتنا هي أخلاقيتهم ، ولا ما نقتنصه من تشوفنا في آفاق الكون هو تشوفهم ، وليس طريق الفكر والفلسفة واحداً . إنه متعدد النواحي ، متعدد المسالك .

لم تكن فلسفتنا فلسفة اليونان ، وإن كنا قد تناولناها ، فلم يكن مجتمعنا مغلقاً تقف حوالبه السدود والقلاع ، بل فتح الباب العظيم ، ودخل كل شيء عارياً إلى مدنتنا الكبرى ، فأخذنا ما أخذنا ورفضنا ما رفضنا ، وكان ما أخذنا قليلاً ثم وضعنا البناء العظيم وجرى الفكر نهراً سيالاً يبدع ويفتن .

كانت الفلسفة الإسلامية بدء عصر تنويري مبدع نفاذ ، إنها أتت بخلق جديد وألقت بتصورات كبرى في تاريخ الفكر الإنساني ، وحولت هذا الفكر من طور إلى طور ، وسارت قدماً حتى حل الأصيل ، وكاد المغييب أن يطويها ويطوى المسلمين ، ولكنها - وهي قوة حيوية خلاقية - تفتن من جديد وتبدع .

ومنذ أن نادت المدرسة الإسلامية الحديثة بضرورة الكشف عن روح هذه الحضارة في كتابات المسلمين الأصيلة وأنا معنى بتتبع نشأة هذه الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي إن النشأة هي اللبنة التي يقوم عليها أساس الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامي . وشغلت بتاريخ هذه المرحلة الأولى الخطيرة ، فكتبت الكتاب الأول أو الطبعة الأولى منهجاً لا مادة ، أردت به أن أوجه أنظار الباحثين إلى منهج البحث في هذه الفلسفة ، وكيف نتناولها في مصادرها الأصيلة .

ثم قدمت الطبعة الثانية من هذا الكتاب في جزئين ، منهجاً ومادة ، وحاولت أن أقوم بدراسة تركيبيه ل هؤلاء المفكرين الأوائل الذين قامت الفلسفة الإسلامية على أكتافهم . وما إن نفذت « الطبعة الثانية » حتى وجدت أن من واجبي أن أقدم « الطبعة الثالثة » التي نفذت فقدمت الطبعة الرابعة وهأنذا أقدم الطبعة السابعة .

أما المنهج فلم يتغير في الطبعات كلها ، وأما المادة فقد كبرت وضخمت ، فبدا الكتاب على غير ما يعرفه قارئ الطبعات السابقة . أضيفت إليه مواد واستخدمت فيه وثائق ومصادر جديدة . وما زلت أؤكد أن البحث في النشأة لم يتم بعد ، ولا بد من سنوات أخرى تبرز فيها وثائق ما زالت مطمورة ، وتوضح فيه حقائق ما زالت مغمورة ، تبين عن أصالة هذه الفلسفة وقوتها الدافقة ، وتكشف عن تكامل نسقها .

ولم تكن أبحاثي وحدها في الميدان تبحر الفلسفة الإسلامية في وجهتها الصحيحة ، إن الأبحاث المستفيضة في تاريخ هذه الفلسفة تتوالى علماً بعد عام . ومنذ أن أعلن مصطفى عبد الرزاق - أستاذ الفلسفة الإسلامية الأول القديم - دعوته إلى

دراسة الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية ، وتلامذته الأقدمون قد نفروا إلى أعنف موضوعاتها ، يدرسونها في تودة وإتقان ، ثم يقدمونها للحياة الإسلامية المعاصرة ، وللمسلمين جميعاً في صورة مثلاً فائقة .

ظهرت الأبحاث الغنية العارمة من رجال تلك المدرسة ، فوضحت قواعدها وثبتت ركائزها ، وانطلق كل في نطاقه يعرض لأصالة الفكر الإسلامى في ناحية من نواحي هذا الفكر .

أما أقدم هؤلاء المشيخة القدامى : فهو العلامة العظيم المرحوم محمود الحضرى ، وقد فقدناه وهو في أوج نضجه ، ولا ينسى تلامذته الكثيرون في الجامعات العربية ما ألقاه إليهم من محاضرات تكشف عن ملامح الفلسفة الإسلامية الحقيقية في عصورها المختلفة ، ولا ينسى الباحثون تحقيقاته العميقة الرائعة المنشورة وغير المنشورة في شتى نواحي الفلسفة الإسلامية . وكفى نرجو أن يتمكن البعض من تلامذته أن يجمع أعماله العلمية لتكون أول سجل حافل لأعمال هذه المدرسة الأولى في محاولتها الحضارية للكشف عن حقيقة الفكر الإسلامى .

أما ثانى هؤلاء المشيخة : فهو الدكتور محمد مصطفى حلمى ، وقد ورث هذا الشيخ العتيق ميراث مصطفى عبد الرزاق في جامعة القاهرة وأخذ مكانه ، وحل في أناقة فائقة رسالة الأستاذ الكبير . وتبدى هذا واضحاً في توفره على فلسفة الحب الإلهى لدى سلطان العاشقين عمر بن الفارض ، كما كانت كتاباته عن الحياة الروحية في الإسلام أكبر دليل على انبثاق هذه الحياة في جوهرها عن الإسلام وحده ، وقد ملأت كتابات مصطفى حلمى في التصوف فجوة كبيرة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، موضحة هذا الجانب الأصيل فيها ، كاشفة عن أسرارها ودقائقها

أما ثالث التلاميذ فهو : الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة . ولقد كانت حياة أبي ريدة غنية بالفلسفة . لقد اقتحم ميدانها الوعر ، فكتب في باكورة شبابه كتابه العظيم « إبراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الفلسفية والكلامية » . ولم أر عبقرية بين كتب الفلسفة جميعاً كما رأيت كتاب أبي ريدة . لقد كون المذهب النظامى خلال شذرات قام بتركيبها على أساس منهجى متكامل ، وأثبت أن لهذا الشيخ الكبير من شيوخ المعتزلة فائقة ذات أصالة تجعله في الرعيل الأول من فلاسفة هذه الدنيا ، ثم نشر الدكتور أبو ريدة رسائل الكندى وعاش معه وفيه ، وحاول أن يظهر في وضوح وخصب حقيقة الكندى بين الكلام والفلسفة ، وأن يخلص مذهبه من أضرار فلسفة اليونان التى يختلف فيها عن فلسفة الإسلام . وسواء صحت المحاولة أو لم تصح ، فإن عبد الهادى أبو ريدة إنما يصدر عن منهج مصطفى عبد الرزاق في أصالة الفلسفة الإسلامية وعبقريتها . وظهر دفاع محمد عبد الهادى أبو ريدة عن أصالة الفلسفة الإسلامية واستقلالها في تعليقاته الزاخرة على كتاب « تاريخ الفلسفة في الإسلام » للأستاذ دى بور ، والذي قام عبد الهادى أبو ريدة نفسه بترجمته من الألمانية إلى العربية .

لم تكن مدرسة مصطفى عبد الرازق وحدها تقوم بهذا التفسير الحضارى العلمى لحقيقة الفلسفة الإسلامية ولحقيقة الإسلام ، بل سرعان ما تكونت مدرسة أخرى ذات طابع عقلى فى « دار العلوم » موطن العلم العربى وحاملة التراث الإسلامى المقدس فى جميع نواحيه ، سرعان ما ظهرت المدرسة العقلية الإسلامية فيها على يد العالم الكبير الدكتور محمود قاسم . لقد توجه هذا الأستاذ الأول للفلسفة الإسلامية فى الشرق الأوسط إلى منهج جديد فى البحث ، هو إحياء النظرة العقلية فى شباب العرب خاصة والمسلمين عامة ، فنشر أبحاثه الفياضة عن ابن رشد سواء فى الفرنسية أو فى العربية . وقد تناول محمود قاسم ابن رشد من ناحية جديدة ، وهى أنه معبر أيضاً عن روح الفلسفة الإسلامية وأصالتها وأنه لم يتابع أرسطو متابعة الأعمى . وبهذا أنكر محمود قاسم خرافة شارح أرسطو . ثم بين فى ضوء تحليل جديد ووثائق جديدة ، أثر ابن رشد فى فيلسوف المسيحية توماس الأكوينى . ونشر محمود قاسم كتابه الرائع « نظرية المعرفة عند ابن رشد وأثرها فى توماس الأكوينى » ، كما نشر مناهج الأدلة لابن رشد ، مع مقدمة مستفيضة يعرض فيها آراءه فى الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة ، فيهاجم الأولى ويمجد الثانية والثالثة .

إننى لا أوافق محمود قاسم فى آرائه عن ابن رشد ولا فى مهاجمته للأشاعرة وتمجيده للمعتزلة . إننى - كفكر أشعرى يرى أن عمله الأساسى فى الحياة هو المحافظة على كيان المذهب الأشعرى مذهب الجمهور العظيم من المسلمين ورباط حياتهم - أنكر كل الإنكار فكرة محمود قاسم الرئيسية . وهى أن المذهب المعتزلى من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية ثانية ، أقرب عقلاً إلى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . إننى أرى أن الأشعرية هى آخر ما وصل إليه العقل الإسلامى الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها فى أصالة وقوة . وإن ما بقى للمسلمين بعد فى الحياة حتى نهاية الدنيا ، هو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور ، وعلى حسب مقتضيات الأجيال المقبلة . ونحن فى أشد الغنى عن تحجير المعتزلة العقلى ، كما أننا على بعد كامل عن تفسير ابن رشد للإسلام فى ضوء فلسفة أرسطو . لقد اطمأن المسلمون من قبل فى بوادهم ، كما اطمأنوا من قبل فى حواضرهم ، إلى المذهب الأشعرى ، وتخلصوا من شوائب العقل البحث ، كما تخلصوا من أدران الغنوص فى ضوء هذا المذهب ، وحفلت حياتهم فى ضوء تعاليمه وتعاليم رجاله .

إن ثراء الحياة الإسلامية كلها يعود إليه وبه وبواسطة رجاله . خصبت آراؤه الفلسفية والسياسية والفقهية والأصولية واللغوية والصوفية والعلمية . لقد شبع النور حيناً كان ، وانتشر الضوء حيناً ظهر ، وبقي الإسلام حيناً كان . بينما كانت المعتزلة - وهى إسلامية فى جوهرها ولكنها لا تمثل الإسلام كاملاً - بحاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامى ، أرادها وقتاً ، ثم تخلص منها بعد . أما المذهب الرشدى - إن صح تفسير محمود قاسم له - فهو ترف عقلى ؛ لم يؤثر فى مجتمع المسلمين أدنى تأثير .

هذا هو الخلاف الأكبر بين محمود قاسم وبيننا . ولكن هناك اتفاقاً كاملاً بيننا وبينه في أنه حيثما تفحص الفلسفة الإسلامية ، فإنك تقابل الأصالة الفكرية ، والقوة المنبعثة في تفكير المسلمين . وقد استطاع محمود قاسم أن يكون مجموعة من التلاميذ بتدريس آرائه وينشرونها ، واحتل مكانه الكبير في تاريخ الباحثين في روح الفلسفة الإسلامية وتبيين أصالتها .

ولست أود أبداً أن أغض من أعمال مجموعة من شباب الباحثين الذين أقبلوا على تاريخ الإسلام الفكري ، وكوّنوا جيلاً من جبابرة العلماء . إنهم بعد قليل سيتولون أمر الفلسفة الإسلامية وتوجيه الحياة الروحية الإسلامية وعلى عاتقهم سيكون أمر الحفاظ على هذا التراث . إنهم يسرون على أرض أسهل فقد مهد لهم الطريق . لقد تفتحت عقول المسلمين من هذه الفلسفة ، فعلمهم هم أن يحملوا مشاغلها ، وأن يوضحوا حقائقها . وأقدم على سبيل المثال لا سبيل الحصر بعض أسماء هؤلاء العلماء وأبحاثهم : الدكتور عمار الطالبي في أبحاثه العميقة عن الخوارج وعن ابن العربي الفيلسوف الأشعري وعن ابن باديس ، والدكتور محمد رشاد سالم في أبحاثه العميقة عن ابن تيمية والدكتورة فورية حسين في أبحاثها عن إمام الحرمين فيلسوف الأشاعرة الكبير ، والدكتور فتح الله خليف في أبحاثه عن فخر الدين الرازي والماتريدية ، والدكتور عبد القادر محمود في أبحاثه عن الإمامية وتاريخ التصوف ، والدكتور أحمد صبحي في أبحاثه عن علم الكلام وعلم الأخلاق عند المسلمين وغير هؤلاء كثيرون ، كل هؤلاء إنما يتجهون نحو توضيح منهج المدرسة الإسلامية الحديثة ، وتدعيم مادتها . أما منهجها فهو بحثهم الفلسفة الإسلامية في مظانها الحقيقية : الكلام والتصوف ، وأما مادتها فيما ينشرونه من أبحاث في هذه الموضوعات وما يعدونه من مخطوطات نشر البعض منها ، والبعض ما زال في طريقه إلى النشر .

وقد يتساءل البعض : وما حظ الأزهر - وقد كان معقل الإسلام العظمى الأشاعرة - في الدراسات الإسلامية الفكرية وبعثها وتوضيح حقائقها ، والوقوف بالمرصاد لأوربا وعلمائها جميعاً ؟ ولست أود في هذه الآونة أن أعرض لمشكلة الدراسات الإسلامية الفكرية فيه ، غير أنني أقول : إن ملامح مدرسة كبيرة ستؤدى عملها فيه أمام ضمير العالم الإسلامي ، تظهر الآن بقوة على يد عالم الإسلام الكبير الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود ، ولقد نشر عبد الحليم محمود أبحاثاً طويلاً عن حقيقة الفكر الإسلامي ، واستفاضت أبحاثه . وستضي مدرسة قداماً في هذا الميدان ، لا توقفها حركات ناشئة تحاول أن توقف مجرى البحث العظيم .

وفي حركة البحث الكبيرة للعالم الإسلامي الخالص - يقوم علماء أزهريون بمجهود علمي جبار في إحياء وبعث الفكر الإسلامي : أما أولهم : فهو الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحمن بيصار في أبحاثه المتعددة الممتازة عن ابن رشد وتوضيح حقيقة فكره وعن الغزالي وفكره وفلسفته . ثم الدكتور سليمان دنيا . وقد شارك في إحياء أعمال سيد مفكرى الإسلام على مر العصور « أبي حامد الغزالي » ثم كتب دراسات هامة عن حقيقته . أما الأستاذ نور الدين شريعة فقد أحيا لنا نواذر المخطوطات في التصوف بتحقيق علمي نادر المثال .

وقد تعودت من قبل . أن أعرض لآراء المدرسة الإسلامية الحديثة ، وأن أعرض لآراء المدرسة الأوربية الحديثة . هؤلاء الذين التحموا بالفكر الأوربي وتفتتوا أذلاء في فكره المتن الآفن ، وأعلنوا أنه لم تكن هناك عبقرية فكرية إسلامية ، وأن عمل المسلمين الأساسي كان قبول الفكر اليوناني والافتتان بفتنته . وكانت كتاباتي كلها ردًا على هذه الدعوة الكاذبة ، ومنذ أن نشرت كتابي الأول « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام وتقدم المسلمين للمنطق الأرسطاليسي » وآراء هذه المدرسة تنهافت تهافتاً كاملاً . اختفت أسطورة الفتنة اليونانية من نطاق البحث ولم يعد يشعر أحد بوجودها ، اللهم إلا إذا تعالت صيحة عصبية من رجالها الآفلين ، تصرخ في جنون : أن تراثنا هو تراث اليونان ، وأن فكرنا هو فكرهم . وأن حياتنا الفكرية ينبغي أن تربط بخلائف اليونان أوربا وأمريكا .

وقد أثارت مقدمة الطبعة الثالثة لهذا الكتاب ضجة كبرى ، حين كشفت - في إيمان كامل - عن حقيقة هذه المدرسة وحقيقة وجودها ، لقد حق فيهم حقيقة ما ذكره محمد صلى الله عليه وسلم : « إني لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا مشركاً ، أما المؤمن فيقمعه الله بإيمانه ، وأما المشرك فيقمعه الله بشركه ، ولكني أخاف عليكم كل منافق الجنان ، عالم اللسان ، يعلم ما تفعلون وينكر ما تقولون » . كان هؤلاء على الإسلام وحقائقه والمسلمين وعقيدتهم أخطر من كل أعدائهم .

لقد ظلموا الإسلام أشد الظلم ، وأنكروه بكل وسيلة ، كما حاربوا « الفكرة العربية » حينما صارت العربية علماً على « الوحدة » فأنكروا انتماءنا للعرب أشد الإنكار ، ولقد ذهب البعض منهم إلى بارئته ، وبقيت القلة منهم ، ولعلمهم أن يعودوا عن ظلم أقدس ما لدينا ، ولعلمهم يذكرون حديث أبي ذر الغفاري عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه تبارك وتعالى : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا . يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار وأنا أغفر الذنوب جميعاً ولا أباي ، فاستغفروني أغفر لكم . يا عبادي ، كلكم جائع إلا من أطعمته فاستطعموني أطعمكم . يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم . يا عبادي ، كلكم ضال إلا من هديته ، فاستهدوني أهدكم ، يا عبادي ، إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ،

ولن تبلغوا نفعى فتنفعونى ، يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم ، ما زاد ذلك فى ملكى شيئاً . يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم كانوا على أفجر قلب واحد منكم ما أنقص ذلك من ملكى شيئاً : يا عبادى ، لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا فى صعيد واحد فسألونى ، فأعطيت كل إنسان منهم ما سأله ما أنقص ذلك من ملكى إلا كما ينقص البحر إذا غمس فيه المحيط ، يا عبادى ، إنما أعمالكم أحصيتها لكم ثم أوفيتكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه .

أما بعد، فإننى أقول: لعلمهم أن يعودوا عن ظلم عقيدتهم وثوراتهم وكيانهم .. إنهم لن يضرروا الإسلام شيئاً ، إنهم أحقر من جناح بعوضة ، ولن يغنى طينتهم شيئاً ، إن مسرح الأمة الإسلامية وبالتالى مسرح الأمة العربية قد خلا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الأبد، وبقيت صفحة الذين ذهبوا منهم إلى الله ملطخة بالعار والشئار . لقد خلت النذر من قبل ولم يستفيقوا ، وأرجو أن يتيقن الباقون منهم فى الحياة من النذر .. نذر الله المتأليات . وأن يعلنوا إنابتهم إلى الله . وإنابتهم وعودتهم العودة الدائمة إلى حظيرة الله . والله ولى التوفيق .

البَابُ الأولُ

مدخل عام للفلسفة الإسلامية

الفصل الأول

العرب الأوائل

وأثر القرآن في تفكيرهم

لقد ظهرت « الفلسفة » - أول ما ظهرت - في اليونان ، كما انبثقت في هذه الأمة أيضاً أول « نظرية علمية » . ومن العجب أن الأمم جميعاً - قبل يونان ، لم تصل إلى ما وصلت إليه هذه الأمة العجيبة الشأن ، التي عاشت متفرقة في آسيا الصغرى وفي بعض جزر البحر الأبيض ، ثم في يونان الكبرى . وما زال الباحثون في حيرة حول ظهور الفلسفة ، والعلم من حيث هو علم ، في تلك الأمة الآرية التي عاشت في الجزء الشمالي الشرق من البحر الأبيض . هل كانت « غريزة عقلية » أم « حديساً عقلياً » أم تطورات متعددة في عقل هذا الشعب الغريب الأطوار أدت به إلى هذه « البطولة الفكرية » التي لم تعرفها الأمم من قبلهم ، ومن حولهم . وأيا ما كان الأمر ، فقد كان اليونان « أساتذة الفكر الإنساني ورواده » .

غير أن أساتذة الفكر الإنساني « هؤلاء » لم يتوصلوا إلى نظرية في الدين متكاملة ، ولم يعرفوا نعمة « الوحي » . فكان التشاؤم ديدنهم ، وأمضتهم فكرة « قصر الحياة » و « فناء الفردانية » فناء كاملاً . فكان الدين اليوناني في مجموعه ديناً مختلاً . وأساطير غامضة ، وتصورات مريضة .

وكان الدين الموحى من السماء ، يتكون في قبيلة يسود نشأتها الغموض أيضاً ، ويحيط بتاريخها الأساطير والأوهام وأكاذيب التاريخ ، فتصور أحياناً ، وكأنها قبيلة ضارية ، وأحياناً أخرى وكأنها قبيلة مستضعفة مستذلة مستجدية ، وهي قبيلة « إسرائيل » - وقد انبثق من هذه القبيلة أو هذا القحط « فكرة التوحيد » في دينين أحدهما : « الدين الموسوي » والآخر « الدين المسيحي » وقد بقي الدين المسيحي ديناً موحداً ، حتى صبغه الرسل والآباء بالتثليث

متأثرين بترعات يونانية وغير يونانية . ولكن هؤلاء اليهود ، أبناء إسحاق ، لم ينتجوا أبداً فلسفة ولا علماً . وعاشوا حتى عصورنا هذه في ضوء دينهم المغلق المحدود .

ولم يكن لباحث من باحثي الحضارات والفكر أن يتصور أن دورة الدين ، ودورة الحضارة والفكر ستتقل إلى الجنوب ، إلى الجزيرة العربية ، حيث يعيش شعب غريب الأطوار ، مشتتاً في بوادي ونجاد الصحراء الشاسعة الواسعة القاسية ، هل كانوا هناك في مناهات الصحراء أمة صحراوية لا رابط بينهم ، يتقطعهم شظف الحياة ، وجذب وجودهم القاسي ، هل كان لا شيء هناك غير « واقعية حسية مادية » ، انبثقت من واقع حياتهم ، فصبت هذه الحياة ، حتى بعد أن أشرق فيهم « دين جديد » وبقيت فيهم هذه « الواقعية الحسية » زمنًا طويلاً . هم « أبناء إسماعيل » ولا مناص . فهل قدر لهذا الفخذ من « أبناء إسماعيل » أن يعيشوا هملاً ، ولا يكتب لهم القدر في صحائفه ما كتب لأبناء يونان من قبل ولا لأبناء إسحاق .

ومن العجب أن نرى أنه إذا كان أبناء يونان قد أنتجوا الفلسفة والعلم . وحرروا من الدين ، وأنتج أبناء إسحاق الدين ، وحرروا من الفلسفة والعلم ، فإننا سنرى أبناء إسماعيل ، وقد انبثق منهم « الدين » في أكل صورة ، كما أنتجوا العلم من حيث هو علم ، وصبغوا به الحياة الإنسانية حتى عصورنا الحاضرة . سنرى كيف شاركوا الإنسان في مصيره ، في وجوده وعلمه ، وكيف ملكوا « الزمان » و « المكان » وكيف وضعوا أعمدة الحكمة الكبرى بفلسفتهم ، كما أنتجوا نظرية العلم التجريبي بعلمهم ومنهجهم .

كان أبناء إسماعيل يعيشون في قلب الصحراء الكبرى — حول بيتهم العتيق « أول بيت وضع للناس » ، وقد نسوا دينهم القديم . دين إبراهيم ، دين الوحدانية المطلقة . عاشوا هناك في وادي مكة . حيث تحيط بهم الجبال الشاخنة السماء — جبال فاران — وحيث أسكنهم بواد غير ذي زرع . ودعا لهم أن يحيا هذا البلد آمناً مطمئناً ، وأن يجعل الله أفئدة من الناس تهوى إليهم ، وأن يرزقهم من الثمرات . . . ولكنهم ما لبثوا أن حولوا البيت العتيق إلى ساحة تعيش فيها الأصنام والتماثيل والدمى ، وكانت اللات والعزى ومناة أعلاها ، لأنها كانت لقريش خاصة — وكان لكل صنم تاريخ عجيب يكشف إما عن أسطورة توتمية أو حيوية أو طبيعية ، فكانت أساف ونائلة رمزين للتوتم الجنسي ، كما كانت التماثيل الأخرى رهوذاً . كما قلت ، لشقى النزعات والأهواء البدائية وغير البدائية . . . وكان على جدران الكعبة الصور المختلفة ، حتى صورة إبراهيم وإسحاق وإسماعيل . وصورة للمسيح ولأمه .

ولكن كان وراء كل هذا غريزة باطنية في أولاد إسماعيل ، وتشوف نحو شيء في اللا محدود فيما وراء الوجود . . . فوق الصنم . هؤلاء الذين كانوا يحبون حياة واقعية حسية ، كانوا في باطنهم يظنون إلى شيء أعلى . أعلى من الواقع والحس والمادة .

وجاءتهم المسيحية من الشمال ومن الجنوب ، ومشيجة العرب من أولاد إسماعيل يهزون رموسهم ولا يبدون حراكاً . وأسرت اليهودية إليهم وهي تحمل التوراة المحرقة ، فأذكروها ، وقفوا ينظرون إليها بازدياد . بل ولوا ظهورهم لجماعة منهم أعلنوا أنهم « الحنفاء » ، على ملة إبراهيم حنيفاً ، مختنين ، متخذين الوحدةانية ديناً لهم . ولكن مشيجة العرب نأوا في فردوسهم الساكن ، وفي لياليهم الصافية في قلب الصحراء عن كل هذا .

كان يكفيهم أن يعبدوا الأصنام زلقى إلى الله — الذى عجزت الأديان المختلفة عن أن تردم إليه ، وأن يكون حظهم من الفكر فلتات من اللسان أو خطرات من الحكمة ، وأن يسودهم من القانون العرف والتقاليد ، وأن يعرفوا من قانون الأخلاق ما وجدوه من سنة الآباء ، وألا يصيخوا السمع إلى قادم أو دخيل . كانوا يريدون شيئاً من باطنهم يصل حاضرم بماضيهم السحيق... كانوا يتشوفون إلى صوت « النبي الأخير » . . رسول من أنفسهم من ولد إسماعيل ، يتلو عليهم من آيات الله ويحقق لهم دعاء إبراهيم ، ويردد لهم أناشيد السماء العذاب . . . وقد سمعوا الصوت أخيراً .

. . . كان نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم أعجب حادث في تاريخ البشرية ، فلأول مرة — من بين الكتب السماوية الأخرى — يظهر على الأرض كتاب « ذو كلمات وحروف إلهية » لم يكتب سطرأ من سطوره « بشر » ولم يخط حرفأ من حروفه « إنسان » . وأعلن « الكتاب الإلهي » إعلاناً لا محيص عنه أنه آخر وحى من السماء ، إن رسالة السماء اكتملت به اكتمالها الأخير ، وإن الدائرة الإلهية التى هبطت منها الألواح والصحف والكتب الإلهية الأخرى قد أقفلت نهائياً . وآمن أبناء إسماعيل بهذا الكتاب ، وانطلقوا في سنوات قليلة يصوغون حياتهم طبقاً لقواعده ، ويغيرون الراسخات من العادات والتقاليد في نفوسهم ، ويرسمون لأنفسهم في ضوئه ، طريقاً جديداً لم يألوه من قبل .

ونلاحظ أن التفكير العربى المتناثر وقتئذ والذى لم ينتج من قبل علماً أو فكراً متناسقاً ،

بدأ يتجمع ويركب ، وهو بسبيل التخلص من تفكير الجاهلية الشارد .

ورأى القرآنيون من أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان الكتاب قد أعلن أنه قد أتى للناس جميعاً . فلم يخاطب العرب الضالين وحدهم ، كما خاطب العهد القديم اليهود من قبل ، أو كما خاطب العهد الجديد « خراف بنى إسرائيل الضالة » . إذا كان لم يقل هذا وخاطب الناس جميعاً ، فهو لا بد أن يرسم للناس قواعد الفكر والنظر إلى جانب قواعد الحياة العملية « الشريعة أو الفقه » ، وأن يصور لهم الألوهية في صورتها النهائية « الميتافيزيقا » ،

وأن يعرفهم حقائق الطبيعة وقوانينها « الفيزيكا » وأن يضع قواعد السلوك الإنساني « الأخلاق »^(١) ،
وأن يترك جانباً من جوانب الفكر والعمل ، أو الدين والشريعة ، إلا وأن يملأ الفجوة ، وأن
يضع الصورة الكاملة .

لم يكن القرآن لدى الصحابة كتاب مواظ أخلاقية فقط . أو تاريخاً أنزل للعبارة عن
قرون ماضية ، وإنما هو كتاب « ميتافيزيقي » وفيزيقي وإنساني وأخلاقي وعمل ، وضع الخطوط
الرئيسية للوجود كله ، فهو كتاب الكون منذ نشأته إلى فثاته .
كان لابد إذن لمؤلاء المؤمنين به . أن يتلمسوا فيه أصول تفكيرهم ، وأن يطمئنوا إلى أحكامه
الكلية ، وأن يجتهدوا ما شاء لهم الاجتهاد في محيطه الواسع .

وبجانب هذا الأصل الأول ، وجد الأصل الثاني وهو « السنة » : ما صدر عن رسول الله
من قول أو فعل أو إشارة . فكان لابد لهم أن يتلمسوا في هذا الأصل الثاني ، وهو لا يقل عن
الأصل الأول في حقيقته الإلهية ، مادة فكرهم وعملهم . وسار الأصلاء متعاونين ، يرسمان الحياة
الجديدة ويرسخانها في جميع قواعدهما .

ومن الخطأ البالغ أن يقال إن القرآن خاو من النظريات الكونية والفلسفية وأنه لم يرتد آفاق
الوجود لكي يحددها في صورة نهائية . حقاً إنه طلب من المؤمنين به ألا يتجاوزوا حقائقه ، ولكن
حقائقه كافية بذاتها لكي تمنح الفكر الإنساني الحقيقة التي لا مرد لها . وقد نادى القرآن
« بالحقائق التوفيقية » الحقائق التي لا مجال للعقل أن يرتادها ، ولم يحدث قط أن اخترق العقل ،
منذ وجد القرآن ومنذ وجد الحديث على هذا الكون ، سياج الحقائق التوفيقية . ووجه القرآن
العقل أيضاً إلى الحقائق التوفيقية ، الحقائق التي للعقل مجال التوفيق فيها ، وقد اندفع العقل في
نطاقها ، فأبدع « العلم » وأقام « الحياة » كما سنرى بعد .

أما الحقائق الأولى ، حقائق الوجود من حيث هو وجود ، والله من حيث هو إله ، فقا .
أعلن القرآن وحدة الله وفاعليته ، مقابلاً لكل تفكير يوناني عن فكرة الله ، ومنكراً لتصور فكرة
الله عندهم ، سواء أكان صانعاً أم محركاً أول . . . إلخ . وأعلن القرآن فكرة الخلق : « أن
الله خالق وأنه خلق من لا شيء أوجد العالم من العدم » وبهذا أنكر فكرة قدم المادة . وكما أعلن
بدء الزمان ، فقد أعلن نهايته ، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فثائها ونحن لا نستقرئ « ما
كل أفكار القرآن عن العلم الأول ، ولكن من المؤكد أنه لم يترك نظرية أو مذهباً فلسفياً شغل به
العقل الإنساني بدون أن يبحث فيه ، وأن يضع أصوله العامة .

(١) يقوم تلميذى فاروق أحمد حسن بوضع موقف حاسم للجانب الأخلاقى فى الإسلام فى دراسة
جادة فى بحثه « مشكلة الحرية فى الإسلام » ونرجو أن يطبع هذا البحث قريباً .

وإذا كان القرآن ينكر قدم المادة ، فقد أعلن حدوثها ، وحدث العالم ، وهنا يتنقل القرآن من الميتافيزيقا إلى الطبيعة : فقد خلق الله الأرض ، موج الماء ، وأقام الجبال ، وخلق هذا كله ليعد مكانا للإنسان . . وعرض للقوانين التي تحكم الوجود ، وهو خالقها ، القانون الطبيعي والعلية والسببية ، والتعاقب والتوالى ، وحقيقة كل هذه القوانين . وفتح للعقل الإنسانى المجال للنظر فى هذه القوانين وهل هى أبدية أم غير أبدية ، بديهية أو مسلمة ، ثابتة أم متغيرة .

وهنا يظهر « الإنسان » ، خليفة الله ، والمثال الأكبر للقدرة التى لا تحد . والمذهب الإنسانى فى القرآن رائع أخاذ ، فعلى قمة الكون ظهر آدم الأول أو محمد الأول ، ظهر جميلا ، روح إلهى ، خلق من مادة الحياة . . الطين طوره الإله ، بيد القدرة ، من أجمل ذرات فى الوجود الأخرى ، وجعله مزاجاً من ملاك وحيوان ، ورفع فوق الملائكة جميعاً . فوق ذرات الوجود الأخرى لأنه ألقى فيه إلقاء بالعلم ، وأثار فيه المعرفة ، ثم وضع فيه الفضيلة والخيطية ، وأنزله الكون الرحيب ، لكى يبنى ويخرب ، ويقم ويهدم . وبدأ بطوره عقلا وجسما ، التطور عنده فى نطاق النوع لا فى نطاق آخر ، فانتقل آدم أو محمد أو الإنسان من حالة إلى حالة ، ومن طور إلى طور ، ورسائل الله ترى حسب قانون التطور ، حتى اكتمل التطور بيد القرآن ، وثبتت الإنسانية المتطورة ، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم ، وهذا ما تطلبه القرآن .

واندفع القرآن إلى الإنسان يمجده فى طوره الأخير ، ويدفعه إلى اكتناه الآفاق الكونية ، وقد اعتبره مسئولاً عن كل فعل من أفعاله وعن كل سكون من سكوناته ، « ومن يعمل مثقال ذرة خيراً أو شراً يره . . . » فوضع المسؤولية الفردية ، سمة الحياة الحديثة ، فى أقوى أساليب . وأنكر القرآن « صلب المسيح » كفداء للمجموع . . ورأى أنه لا يفدى الإنسان سوى عمل الإنسان لا التضحية من نبي أو رسول ، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة . وترك الإنسان بين الخير والشر يتردد بينهما ، ولكن اكتساب أحدهما بيده ، والله بكليهما عالم ، بعلمه القديم الذى لا يحد . ووضع الثواب والعقاب فى عالم آخر ، غيبه عنا .

كانت فلسفة القرآن التى ذكرنا صوراً منها تتردد فى كيان المسلم ، وتعلن إليه حقائق الكون وحقائق الإنسان . ولم يحاول المسلم - فى أوائل عهد القرآن أن يبحث وأن يتجاوز الحدود التى رسمت . . . رأى حقيقتين أمامه كما قلت : حقيقة توفيقية وحقيقة توفيقية . أما الأولى : فقد سار فيها وارتاض رياضة كبرى فأنتج العلم التجريبي . أما الثانية : فلم يستطع عليها صبراً . فبحث فيها أيضاً إما بمنهج متطابق معها ، وإما بمنهج مخالف ، فظهر العلم النظرى

ولكن جميع من شغل بالتفكير الفلسفى فى الإسلام قد حاول أن يستند إلى القرآن ، وبذلك شغلت حقائق القرآن كل نواحي الفكر الإسلامى ، تجريبياً كان أو نظرياً . وأخذ الكتاب نشأة الفكر - أول

الجبار يمد كل فكر إما بحقائق مؤيدة لمذهبه ، أو بحقائق تخالف مذهبه ، ولكنه كان دائماً مركز الدائرة .

دعا القرآن إلى السيطرة على الحياة ، وإلى الإبداع العملى ، فاندفع الصحابة الأولون إلى فكرة « القياس » . وفكرة القياس - كما سنرى بعد - أخطر فكرة فى تاريخ الإنسانية جميعاً . وليس القياس هنا هو القياس الأرسططاليسى اليونانى ، بل هو المنهج التجريبي فى أعظم صورته . وفكرة القياس لم توضع فى عصر النبي صلى الله عليه وسلم وفى عصر صحابته ، وتحت تأثير القرآن نفسه ، كقياس الأشباه بالنظائر والأمثال بالأمثال فحسب - فقياس المثل هو أبسط أنواع الفكر البدائى - بل وضع أيضاً فى العصر الأول ، العصر القرآنى الخالص ، قواعد للقياس وشرائط للعلم . . يقول الزركشى صاحب البحر المحيط « إن الصحابة تكلموا فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم فى العلل »^(١) ، ويقول ابن خلدون « إن كثيراً من الوقعات لم تنلجج فى النصوص الثابتة فقامها الصحابة بما ثبت ، وألحقوها بما نص عليه بشروط فى ذلك الإلحاق تصح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثليين . حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد ، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس »^(٢) .

ومن هنا اندفع المسلمون إلى كشف المنهج التجريبي - وهو ما سنبحثه فى القسم الثانى من المقدمة .

(١) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٥ .

(٢) ابن خلدون : المقدمة . ص ٣١٨ .

الفصل الثاني

منهج البحث التجريبي في العالم الإسلامي

أقبل القرآنيون هؤلاء على الحياة ، لأن القرآن نفسه دعاهم إلى معاناتها - كما قلت وكان
أميز خصائص هؤلاء القرآنيين - قبل الإسلام - أنهم كانوا واقعيين حسيين . وكان القدر
اختارهم لاكتشاف منهج جديد في الحياة ، وأن يضعوه نظرية كاملة ، وأن يطبقوه تطبيقاً
علمياً وعملياً - رائعاً وأخاذاً .

يكاد يجمع مؤرخو العلم الإنساني على أن وضع « مناهج البحث » في مختلف فروع المعرفة
الإنسانية ، على أساس علمي مستمد من الوقائع والخبرة ، إنما هو وليد العصور الإنسانية
الحديثة . ولكن ليس معنى هذا إطلاقاً خلو العصر القديم من وجود الدراسات المنهجية على
وجه العموم ، إذ أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج
متعين يقوم عليه فكره وحركته . ولا نستطيع أن ننكر أنه كان للفكر اليوناني وهو يحاول
تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً ، منهج بل مناهج يسير وفقاً لها ، ويتبع كلياتها
وحزائنها . إن مسألة المنهج لا تختص بجيل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل
فرد من الأفراد منهج يسير وفقاً له . وقد تعود الباحثون تقسيم المناهج تبعاً لهذا ، إلى قسمين :

المنهج : التلقائي ، والمنهج الإدراكي أو الواعي .

أما المنهج الأول - المنهج التلقائي *La méthode spontanée* - فيكاد يزاوله أغلب
الناس في أعمالهم ، فهم يعملون ، ويصلون إلى نتائج أعمالهم ، بدون أن تكون لهم خطى ثابتة
تقرر سير الطريق الذي يسلكونه ، بل يعملون طبقاً لتكييف الظروف في اللحظات التي يكونون
فيها . أي لا يكون لهم ما يسمى « بالتجريب العقلي » قبل الفعل وهذا المنهج غير مدرك ،
ولا شعوري « غير واع قبلاً » ، وقد يؤدي هذا الطريق إلى نتائج صحيحة . وقد تنبه مناطق
بورت رويال إلى هذا فقررنا : « أن عقلاً سليماً يستطيع أن يصل إلى الحقيقة ، في نطاق البحث
الذي يقوم به ، بدون أن يعرف قواعد الاستدلال »^(١)

ومن المنهج التلقائي ينتقل الناس إلى المنهج الإدراكي أو التأمل *La méthode réfléchie* وبين الاثنين فترة يقضيها الإنسان في تأمل ذاتي لتفكيره كيف يسير ، متى يحل ويفصل ويقسم ، وكيف ومتى يركب ويصل ويجمع ، وكيف ومتى يخلص من الأخطاء ويتحقق من صواب النتائج .

يستخلص الإنسان بهذا التأمل قواعد عامة ، يمكنه تطبيقها حين يفكر ، ويستطيع – بواسطتها – أن يتجنب الخطأ ، وأن يصل إلى الحقيقة . أو بمعنى أدق – إن المنهج الإدراكي يتكون حين يبحث الإنسان في المنهج التلقائي محاولاً استخلاص الصواب المنطقي فيه . لهذا المنهج إذن « منهج واع ، شعوري » أو مجموعة من النظم والقواعد التي لدى الإنسان قبل أن يبحث شيئاً ما ، ويجب هذا الشيء بمقتضاه ، ويؤدي السير على سياق هذه النظم والقواعد إلى الحقيقة . فالمنهج إذن هو « طريق البحث عن الحقيقة في أي علم من العلوم أو في أي نطاق من نطاقات المعرفة الإنسانية » .

ولذا فهمنا المنهج بهذا الشكل ، رأينا أنه لم يكن لليونان وحدهم مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قبلهم من أعم الشرق أيضاً – وقد وصلت إلى بحوث عميقة في العلم التجريبي والعلم الرياضي – مناهج وتواقف نحو البحث العلمي . ولكننا نلاحظ أنه لم تضع أمة من الأمم أو مفكرو وعلماء أمة من الأمم قبل العرب المنهج التجريبي أو الاستقرائي كمنهج .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لأمة من الأمم ، فحيث توجد حضارة ، يوجد منهج ، فالمنهج المعبر عن روح الحضارة اليونانية هو المنهج العقلي القياسي وقد احتقر أرسطو التجربة والتجريب حين أعلن « النظر للسادة ، والتجربة للعبيد » ، والمنهج المعبر عن روح الحضارة الأوروبية هو المنهج التجريبي . . . إلخ . ولن نتبع هنا تاريخ الحضارات المختلفة ، لكي نبين منهج كل حضارة ، وإنما نحاول أن نعرض لمنهج الحضارة الإسلامية ، المنهج الذي وضعه أصحابها ، المنهج المعبر عن روحها الحقيقية ، والذي صبغ حضارتها وثقافتها معاً .

إن الباحثين في « علم المناهج العامة » قسموا المناهج إلى أنواع عدة ، غير أن مؤرخ العلم التجريبي ألفريد لالاند *André Lalande* قسمها إلى الأنواع الأربعة الآتية :

- ١ – المنهج الاستدلالي .
- ٢ – المنهج الاستقرائي .
- ٣ – المنهج التكويني أو الاستردادي
- ٤ – المنهج الجدلي :

والتقابل دائماً إنما يكون بين المنهجين الأول والثاني ، تتنازعهما الحضارات المختلفة ، وتأخذ بواحد منهما وتترك الآخر . أو يسيران جنباً إلى جنب في حضارة من الحضارات ولكن يتميز واحد منهما عن الآخر . وقد كان المذهب الثاني هو طريق الحضارة الأوروبية الحديثة ووسمها ،

بل « مبدعها » سار عليه علماؤها ومفكروها ، فأتنتجو لنا « الحياة الحديثة » . وقد تتبع أندريه لالاند تاريخ هذا المنهج ، منشأه وتطوره ، جزئياته وكلياته ، وأفرد له كتابه العظيم *Théories de l'induction et de l'experimentation* وتلمس لالاند ، كما تلمس غيره من مؤرخي العلم التجريبي ومؤرخي الفلسفة عامة المحاولات الأولى لوضع مناهج البحث التجريبية لدى علماء أوربيين فحسب لدى روجر يكون مثلاً من أواخر رجال العصر الوسيط . أو زابالا Zrbaemilla أحد رجال عصر النهضة في كتابه (المنطق ١٥٧٨) ، أو عند راموس Ramus أحد رجال القرن السادس عشر . ثم نشأ المنهج نشأة علمية ، في القرن السابع عشر ، لدى فرنسيس بيكون في كتابه الآلة الجديدة *Novum Organum* (١٨٦٠) وفي هذا الكتاب أول صورة لمنهج تجريبي منتظم ، لا مجرد دعوة أو إشارة إلى أهمية المنهج التجريبي واستخدامه . وفي القرن التاسع عشر بلغت دراسات المنهج التجريبي أوجها لدى جون استيوارت مل في كتابه *A System of Logic* وكان هذا الكتاب نقطة التحول في تاريخ أوروبا العلمي ، بل في تاريخ البشرية كلها . فقد انتقلت أوروبا حينئذ انتقالاً كلياً إلى « التجريب العلمي » . وسيطر المنهج الاستقرائي سيطرة كاملة على مناهج العلماء ، وبخاصة في العلوم الطبيعية والكيميائية . ثم طبق المنهج - مع تعديلات خاصة - في العلوم الإنسانية ، وعلى الأخص في علمي التاريخ والاجتماع وغيرهما ، ثم طبق في نهاية الأمر في أبحاث علم إنساني بالمعنى الضيق لكلمة إنساني ، وهو علم النفس . وقد تطور المنهج بعد جون استيوارت مل ، وهوجمت بعض عناصر منهجه أو عدلت - وحدث هذا حتى في عصره - ولكنه بقي نقطة البدء الرائعة في البحث التجريبي المعاصر . وأقيمت أبنية أخرى بجانب بنائه ، فظهر كلود برنارد ، وحلل المنهج التجريبي أبدع تحليل في كتابه « مقدمة للطب التجريبي » . ثم ماخ ، وهرشل ، ولاشيليه وعدد كبير غيرهم من العلماء المحدثين والمعاصرين . ولكن بقي لجون استيوارت مل ، كما قلت ، مكانه الكبير في تاريخ المنهج التجريبي .

ولكن المشكلة الهامة في تاريخ الفكر الإنساني - المشكلة التي يتصل بوضعها الصحيح تقويم الفكر الإسلامي في ماضيه ، وصلته بمحاضره - هذه المشكلة هي : ما حظ هذا الفكر من مناهج البحث وطرقه ؟ فقد كان لهذا الفكر حضارة بلا شك ، وحضارة مهيمنة قرونًا طويلة . ولم يكن مجتمع هذا الفكر مجتمعاً مغلقاً يغلّق دونه « منافذ » العناصر العقلية من ثقافات أو حضارات سابقة عليه . ولكن كانت حضارته بلا شك متميزة عن غيرها من الحضارات والتاريخ الحضاري يقرر تقريراً حاسماً ، أن لكل حضارة خصائصها المتميزة وروحها الخاصة بها .

فما هو منهج الحضارة الإسلامية ، منهج البحث الذي سار عليه علماؤها ومفكروها ؟

أنكر مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث أن يكون للمسلمين مكانة مبدعة في نطاق علم مناهج البحث . وكل ما حظى به المسلمون - في كتب هؤلاء المؤرخين - هو فقرة أو فقرات

تشير إلى أنهم تابعوا المنهج القياسي في أبحاثهم ، أو بمعنى أدق تشير إلى أنهم انخلوا المنطق الأرسطاليسى منهجاً لأبحاثهم . وقد رأى هؤلاء المؤرخون أن المسلمين خضعوا لسيطرة الفكر اليوناني ، وأنهم عاشوا مبهورين في ضوء هذا الفكر ، وكان المنطق هو « آلة » هذا الفكر ، فقبلوه قانوناً لا يرد ومنهجاً معصوم الحقائق ، إذا ما طبق ، عصم الذهن من الزلل ، وأدى إلى الحقيقة في مختلف البحوث .

وسيطرت الفكرة سيطرة كاملة على جميع من تصدى لهذا الموضوع . بحيث نرى عالماً ممتازاً هو الدكتور إبراهيم بيوى مذكور يكتب كتابه الهام *L'organon d'Aristote dans le monde arabe* يقرر فيه سيطرة منطق أرسطو على جميع دوائر الفكر الإسلامى ، فلاسفة وعلماء وفقهاء ومتكلمين .

وظن الباحثون الأوروبيون أن مشكلة المنهج لدى المسلمين قد حلت نهائياً ، وأنه لم يعد ثمة مجال لأي بحث فيها ، ما دام قد تقرر بصورة نهائية على يد عالم عربى متمكن « أن هذا المنهج كان أرسطاليسى ، إن في كلياته ، وإن في تفصيلاته » .

في هذه الأثناء ، وبينما كان هذا العالم الكبير يكتب أبحاثه في باريس عن أثر المنطق الأرسطاليسى البالغ في العالم الإسلامى ، كانت المدرسة الإسلامية الحديثة تتكون في جامعة القاهرة . وكانت تتعمق دراسة الفكر الإسلامى في جميع مصادره الحقيقية ، وتحاول النفاذ — بمنهج تحليلي — إلى أعماقه . وما لبث أن صدر عن أحد رجال هذه المدرسة كتاب « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسى » وقد أثبت فيه إثباتاً قاطعاً ، في ضوء وثائق هامة ، عدم قبول مفكرى الإسلام للمنطق الأرسطاليسى ومخاربتهم له ، وانتهت الفكرة القائلة بأن المسلمين أخذوا بالمنطق اليوناني واعتبروه منهجاً لأبحاثهم . ولكن إذا كان المسلمون لم يقبلوا منطق القياس ، فهل كان لهم منهج آخر ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال ، هي أن المسلمين وضعوا المنطق الاستقرائى كاملاً . وقد نبه العالم التجريبي الأول — روجر بيكون — إلى هذا . وقد عرف هذا المنهج ، ووصل إليه . وما لا شك فيه أن مؤرخ العلم التجريبي — أندريه لالاند — قرأ كل ما كتبه روجر بيكون في اللاتينية ، كما قرأ أبحاث بيكون ومؤرخو الفلسفة الأوروبيون ، ولكنه لم يعن — مجافاة لأبسط قواعد البحث العلمى وخرقاً لكل أمانة علمية — بتحقيق المسألة أدنى تحقيق .

وسنحاول نحن أن نعطي صورة موجزة جداً لهذا المنهج عند المسلمين ، ثم نحدد صلته بالفلاسفة التجريبيين من الإنجليز .

إن أهم خصائص المنهج التجريبي الإسلامى أنه منهج « إدراكى » أو « تأملى » ، فقد أدرك مفكرو الإسلام ، تمام الإدراك . أنه لا بد من وضع منهج فى البحث يخالف المنهج اليونانى ؛ حيث إن هذا المنهج الأخير إنما هو تعبير عن حضارة مخالفة وتصور حضارى مخالف . ويثبت هذا – الحملة العنيفة التى قام بها علماء الإسلام على « منطق يونان » . وتاريخ هذه الحملة العنيفة واضح وضوحاً بالغاً فى كتابات المسلمين . فإذا أقدموا على وضع المنهج ، فلأنما عن تأمل تام ، وشعور حقيقى بما يفعلون . فلم يكن المنهج الجديد إذن عبارات شاردة ولاحية عابرة ، وإنما هو بناء منهجى كامل .

يبدأ المسلمون بمبحث فى الحد أو التعريف يخالف تمام المخالفة الحد أو التعريف الأرسططاليسى . فالحد عند علماء المسلمين ليس هو المعرفة للماهية أو للذات ، إنما هو « القول المفسر لاسم الحد وصفته عند مستعمله »^(١) أو أنه « يحصل بالخواص اللازمة التى لا تحتاج إلى ذكر الصفات المشتركة بينه وبين غيره »^(٢) . فوصل المسلمون إذن إلى فكرة « الخواص » وهى الفكرة التى صبغت المنطق الاستقرائى الحديث بصبغتها الخاصة . وسأخذ بهذه الفكرة جون استيوارت مل . وسأخذ بها غيره من المفكرين التجريبيين . وإن من الواضح أنه لا يمكن الأخذ بفكرة الماهية الثابتة أساساً للحد ، فى منطق تجريبي^(٣) . وهذا يفسر لنا سر حملتهم الكبرى على التعريف الأرسططاليسى ومحاولة نقضه من جميع وجوه^(٤) : من ناحية تكوينه^(٥) من ناحية استناده على مذهب العلل^(٦) واعتبار الجنس الحد المادية ، والفصل علة الصورية ، من إنكار للذاتيات المكون منها^(٧) . . . فكان المسلمون هنا إسمين حسين ، تجريبيين ، قبل جون استيوارت مل وغيره .

فإذا انتقلنا إلى العنصر الثانى من المنطق الشكلى وهو « القضية » ، نجد المسلمين ينكرون

-
- (١) الزركشى : البحر المحيط – ج ١ ص ٨٥ ، التهانوى كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ، السيوطى : صون المنطق والكلام ، النشر : مناهج البحث ص ٧٥ - ٨٢ .
 (٢) النشر : مناهج البحث : ص ٧٥ - ٧٧ .
 (٣) نفس المصدر : ص ٨٢ .
 (٤) السيوطى : صون المنطق ٢٠٨ .
 (٥) ابن تيمية : موافقة صريح المعقول بصريح المنقول . ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٥ .
 (٦) الزركشى : البحر المحيط . ج ١ ص ٩٢ - ٩٥ .
 (٧) البحر المحيط ج ١ ص ٩٢ .

« القضية الكلية » إنكاراً باتناً والقضية الكلية هي مادة البرهان عند أرسطو ، ولكن ليست لهذه القضية عند المسلمين أية فائدة ، لأنه إذا كان لابد في كل برهان من قضية كلية ، فيجب أن نعلم كونها كلية ، فإذا كان العلم بهذه القضية بديهياً ، كان العلم بديهياً أفرادها بطريق الأولى . أما إذا كان نظرياً ، احتاج إلى علم بديهي ، وهذا يؤدي إلى الدور أو التسلسل وكلاهما باطل . ويحدث هذا في جميع القضايا الكلية . وكل برهان تكون فيه إحدى هذه القضايا مقدمة كبرى ، يمكن العلم بالنتيجة بدون توسط تلك القضية . « ما من قضية من هذه القضايا الكلية التي تجعل مقدمة في البرهان ، إلا والعلم بالنتيجة ممكن بدون توسط ذلك البرهان ، بل هو الواقع كثيراً . فالإنسان يعلم أن هذا الواحد نصف هذين الاثنين من غير الاستدلال على ذلك بالقضية الكلية ، وأن هذا العين لا يكون موجوداً معدوماً ، كما يعلم العين الآخر ، ولا يحتاج ذلك إلى أن يستدل عليه بأن كل شيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً » فالإنسان إذن يتوصل إلى القضية الجزئية قبل التوصل إلى القضية الكلية ، والقضية الكلية ليست إلا تعديداً لأفراد جزئية مندرجة تحتها .

والقضية الوحيدة التي يعرف بها مفكرو الإسلام هي « القضية الجزئية » القضية التي لا يتحقق فيها سوى رابطة بين محسوس ومحسوس ، بين أفراد . وليس بين الأفراد أو المشخصات تلك العلاقة الضرورية العامة المطلقة ، التي هي ميزة القضية الكلية .

وقد نادى أيضاً بهذا جون استيوارت مل في العصور الحديثة .

فإذا انتقلنا إلى مبحث الاستدلال عند المسلمين ، نجد أنهم قد توصلوا إلى مبحث استقرائ متفق تمام الاتفاق مع جوهر المذهب . ومع أنهم استخدموا كلمة « القياس » وهي الكلمة التي استخدمها أرسطو أيضاً ، إلا أن قياس المسلمين يختلف عن قياس أرسطو تمام الاختلاف : فبينما القياس الأرسططاليسي هو حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلي إلى أحكام جزئية ، أو من حكم عام إلى حكم خاص بواسطة الحد الثالث ، ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية إلى حالة جزئية أخرى - لوجود - جامع بينهما - بواسطة تحقيق علمي دقيق .

وذهب آخرون إلى أن « قياس المسلمين » هو « التمثيل الأرسططاليسي » ، وقد خدعهم التشابه الظاهري بين العمليتين الفكريتين ، فإنهما تبدوان من طبيعة واحدة . وفي الحقيقة أن هذين الطريقتين يختلفان أشد الاختلاف في جوهرهما ، وفي طريقة علاج أرسطو للتمثيل وعرض المسلمين للقياس ، بالرغم من هذا التشابه الظاهري السالف الذكر .

أما أوجه الخلاف الرئيسية بين القياس الإسلامي والتمثيل الأرسططاليسي فهي أولاً : أن علماء المسلمين اعتبروا « القياس » أو « قياس الغائب على الشاهد » موصلاً إلى اليقين ، بينما

التمثيل الأرسططاليسي يوصل فقط إلى الظن^(١) . ثانياً : أن الأصوليين أرجعوا قياسهم إلى نوع من الاستقراء العلمى الدقيق القائم على فكرتين أو قانونين . أولهما : فكرة العلية أو قانون العلية – أن لكل معلول علة – أى « أن الحكم ثبت فى الأصل لعله كذا »^(٢) : ثانيهما قانون الاطراد فى وقوع الحوادث – وتفسيره أن العلة الواحدة ، إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولا متشابهاً ، أى « القطع بأن العلة (علة الأصل) موجودة فى الفرع فإذا ما وجدت أنتجت نفس المعلوم »^(٣) ، فهناك إذن نظام فى الأشياء واطراد فى وقوع الحوادث .

أقام المسلمون إذن قياسهم على الفكرتين اللتين أقام جون استيوارت مل استقراءه العلمى عليهما : قانون العلية ، وقانون الاطراد فى وقوع الحوادث . ورد قياس المسلمين إلى نوع من الاستقراء العلمى يجعله مغالفاً للتمثيل الأرسططاليسي ، بل مغالفاً للمنطق الأرسططاليسي تمام المخالفة .

فإذا انتقلنا إلى العلة الإسلامية نجد أنها تتكون من أركان أربعة : الأصل والفرع والعلّة والحكم . الأصل : هو ما تفرع عليه غيره ، أو ما عرف بنفسه . والفرع : هو عكس الأصل ، أى ما تفرع على غيره . والعلّة : هى الوصف الجامع بين الأصل والفرع . والحكم : هو ما ثبت للفرع بعد ثبوته للأصل .

وقد فهم المسلمون العلة لا على طريقة أرسطو « علاقة ضرورية عقلية » بل على أنها تعاقب حادثتين ، إحداهما بعد الأخرى . فاصطلح على سمية إحداهما علة والأخرى معلولاً ، بدون وجود أية رابطة ضرورية بين الحادثتين « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً ، وما يعتقد مسبباً » ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر – مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة وشرب الماء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف^(٤) فلا دليل إذن ولا برهان على أن إحدى الحادثتين علة للأخرى والأخرى معلول لها ، سوى مجرد المشاهدة « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة

(١) النشر : مناهج البحث . ص ٨٥ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط . ج ٥ ص ١٢٥ .

(٣) شرح المحلى على السبكي . ص ١٣٥ .

(٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٠

سواء»^(١) أى أن دليل العلية الوحيد هو «العادة» ليس إلا... واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريئاً على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه . وهنا يبحث المسلمون العلية بطريقة علمية واضحة . نراها بعد ذلك عند فياسوف حسي كهيوم في نفس الصورة .

كيف يحقق المسلمون العلة بين الأصل والفرع ؟ هنا نرى المسلمين يكشفون طرق المنهج التجريبي لا عند جون استيوارت مل فحسب ، بل عند من تلاه من فلاسفة المنهج التجريبي . بل إن هناك عناصر توصل إليها المسلمون ولم يتوصل إليها المحدثون . وسنقتصر هنا على ذكر بعض طرق المسلمين في تحقيق العلة ، أو بمعنى أدق سنقدم صوراً منها ، مؤخرين بحث « موضوع القياس » بحثاً شاملاً إلى فرصة أخرى^(٢) ، أما الصورة الأولى فهي :

١ - اطراد العلة : ينبغي أن تكون العلة مطردة - أى كلما وجدت العلة في صورة من الصور ، وجد الحكم : أى تدور العلة مع الحكم وجوداً ، فكلما ظهرت ظهرت^(٣) . وهذا الشرط هو بعينه طريق التلازم في الوقوع عند مل The Method of Agreement يقول مل « إذا اتفقت حالتان أو أكثر للظاهرة التي نبينها في أمر واحد فقط . كان ذلك الأمر الواحد ، الذي تشترك فيه كل الحالات . علة أو معلولاً للظاهرة التي نحن بصدددها »^(٤) .

٢ - أن تكون العلة منعكسة : أى كلما انتفت العلة ، انتفى الحكم . أى تدور العلة مع الحكم عدماً ، فكلما اختفى اختفت^(٥) . وهذا الشرط هو بعينه طريق التخلف في الوقوع عند مل The Method of Difference ويستند هذا الطريق إلى أن العلة إذا انتفت انتفى المعلول ، ويعبر عنه مل بقوله « إذا وجدنا حالتين : حالة تقع فيها الظاهرة وحالة لا تقع فيها ، يشتركان في كل شيء ما عدا شيئاً واحداً يظهر في الحالة الأولى ولا يظهر في الحالة الثانية ، استنتجنا أن هذا الشيء هو العلة أو المعلول ، أو جزء ضروري من علة أو معلول الظاهرة »^(٦) .

٣ - الدوران : دوران العلة مع المعلول وجوداً وعدماً - وهنا يصل المسلمون إلى أوج المذهب التجريبي ، بمعنى وتأمل فذين في تاريخ هذا المذهب يصرحون هنا بأن الدوران هو

(١) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٦٦ .

(٢) كتب تلميذي محمد سليمان داود بحثاً هاماً عن « مشكلة القياس في العالم الإسلامي » وسيظهر البحث قريباً .

(٣) الشوكاني إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول ص ١٩٣

(٤) Mill Asystem of Logic P. 255 .

(٥) التلمساني مفتاح الوصول ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٦) القراني : نفائس المحصول ج ٢ ص ١٠٣ .

التجربة ، فنرى هذا النص الهام « الدورانات عين التجربة . وقد تكثرت التجربة فتفقد القطع ، وقد لا تصل إلى ذلك »^(١) وهذا النص الآخر « الدورانات الدالة على عالية المدار كثيرة جداً تفوق الإحصاء ، وذلك لأن جملة كثيرة من قواعد علم الطب ، إنما ثبتت بالتجربة ، وهى الدوران بعينه »^(٢) . وقد حظى مسلك « الدوران » من بحاث المسلمين بأعظم الأهمية . وهذا المسلك هو قانون التلازم في الوقوع والتخلف عند مل The Joint Method of Agreement and Difference وهو يستند إلى أن العلة إذا حضرت حضر معلولها ، وإذا غابت غاب . يقول مل « إذا بحثنا حالتين تظهر في كل منهما ظاهرة معينة ، فوجدنا أنهما تختلفان في كل شيء عدا أمر واحد فقط ، وحالتين أخريين لا تظهر فيهما الظاهرة فوجدنا أنهما لا تختلفان في شيء عدا تغيب ذلك الأمر . فإننا نستنتج أن ذلك الأمر الموجود في المثالين الأولين هو علة الظاهرة »^(٣) .

٤ - تنقيح المناط : وهو أن يدل نص ظاهر على التعليل بوصف ، فيحذف خصوصه عن الاعتبار ، ويناط الحكم بالأعم ، أو تكون أوصافاً في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ، ويناط الحكم بالباقي . وحاصلة « الاجتهاد في الحذف والتعيين » أو بمعنى أدق يقر تنقيح المناط على عمليتين : الأولى هي الحذف والثانية هي التعيين ، أى أن على القائس حذف ما لا يصلح للعناية من أوصاف المحل ، ثم يعين العلة من بين ما تبقى .

وتنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرض عند المحدثين وهى طريقة الحذف La méthode d'élimination وهذه الطريقة هى أن يكون لدينا عدد من الفروض فنضع قائمة لها . . . ثم نقوم بحذف الفروض التى تناقض التجارب التى نعملها لتحقيق المسألة التى نريد بحثها . ثم نعتبر الفرض الباقى فى القائمة هو الفرض الصحيح .

هذه هى بعض أسس المنهج الإسلامى التجريبي ، أقامه المسلمون منهجاً كاملاً . وقد نشأ وتطور نشأة إسلامية ، يدعو إليه القرآن والسنة . ومن الفقه انتقل إلى العلم ، ومن القانون انتقل إلى التطبيق . وعرف المسلمون فيه كل ما عرفه المحدثون من فكرة القانون الطبيعى وأداهم هذا إلى أبحاث تجريبية .

وينبغى أن نوجه الأذهان إلى أهمية القيام ببحث شامل فى مبحث « القياس الأصولى » و « قياس الغائب على الشاهد » الكلامى ، ودراسة مسالك العلة وقوادحها ، دراسة مفصلة .

(١) نفس المصدر ونفس الصحيفة .

(٢) شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع ص ٩٥ .

(٣) Mill : A system p. 256

ثم دراسة كتب الطب والعلوم الطبيعية والكيميائية والفلكية والنباتية الإسلامية : فهناك وثائق مختلفة تثبت أن المسلمين استخدموا طرق التحقيق التجريبية في كافة أبحاثهم .

فلذا انتقلنا إلى المنهج الثالث ، وهو المنهج الاستردادي — فإننا نرى المسلمين أيضاً قد أقاموه على أسس علمية دقيقة فيما يعرف « بعلم مصطلح الحديث » وطرق تحقيق الأحاديث دراية ورواية هي منهج البحث التاريخي الحديث كما عرفه Flung, Langlois, Seignobos وغيرهم . كما أن دراسة طرق التحقيق التاريخي ، عند كثيرين من علماء الطبقات ، ستوضح هذا أيضاً توضيحاً أكيداً . وما زالت دراسة هذا العلم ، على طريق علمي صحيح ، دراسة بكرة في العالم الإسلامي .

فلذا انتقلنا إلى المنهج الرابع ، وهو المنهج الجدلي — وجدنا أصوله أيضاً في كتاب آداب البحث والمناظرة والجدل . وهو منهج كامل يشبه المنهج الحديث ، منهج احتوته الكتب التي طال عليها الزمن ، وهي منسية مطوية .

. . .

هل وصل المنهج التجريبي الإسلامي إلى أوروبا ، وإنجلترا بالذات ؟ كانت إسبانيا المعبر الأكبر لهذا المنهج إلى فرنسا . قد تكونت في طليطلة أول مدرسة لترجمة الفلسفة العربية والعلم العربي . وكانت الجسر الكبير لنقل هذا التراث . وما لا شك فيه أن علم العرب جميعاً قد وصل إلى جامعات فرنسا ، وجامعة باريس على الخصوص كما كانت صقلية أيضاً معبراً آخر . وأقبل عدد كبير من الإنجليز إلى إسبانيا وتعلموا العربية وشاركوا في حركة نقل التراث ، وبخاصة العلمي . ثم تنبه روجر بيكون إلى أهمية العلم العربي وكان من رواده الأول فنقل الكثير إلى إنجلترا وأوكسفورد بالذات . وسواء أكان بيكون قد عرف العربية أم لم يعرفها ، فإنه عرف المنهج الإسلامي التجريبي ، وكان ينادي بأن معرفة العرب وعلمهم هي الطريق الوحيد للمعرفة الحقة لمعاصريه . ومن الثابت أيضاً أن روجر بيكون نقل إلى إنجلترا أيضاً عدداً كبيراً من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية .

وقد ألهم روجر بيكون فرنسيس بيكون — أول تجريبي حقيقي في العصور الحديثة - ثم وجد المنهج الإسلامي كاملاً في كتابات جون استيوات مل . ولا شك أن منهجه هو منهج العرب . ولا شك أن الرجل شعر « بما فعل » . . . أنه أخذ علم المسلمين ، ونسبه إلى نفسه . ومن الغريب أن نجد هذا العالم التجريبي يسف إلى حد تضمين بعض أمثله المنطقية تشهيراً بالرسول العربي في كتابه A System of Logic أنه يشعر إنه أخذ ، من كتب أتباع هذا النبي ، والمنهج

الذى يؤدى - هو وحده - إلى إقامة حضارة إنسانية وعلم حقيقى . شعر أنه كان ناقلًا أو منظمًا
فى لغته المذهب سابق عليه ، فزاغ قلمه - يقطر حقدًا - إلى وضع هذه الأمثال ، تعبيراً عن
مرارة نفسية .

وسواء اعترف بفضل أصحاب هذا المنهج الحقيقين أو لم يعترف . فنحن بناتنا الأولون
وأساتذة الإنسانية فى حضارتها الحديثة .

الفصل الثالث

لإبداع الإسلامى الفلسفى

هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامى الفلسفى ؟ أو بمعنى أدق ، هل هناك منهج نعين به الجانب الإسلامى الخالص فى دائرة المعارف والعلوم الإسلامية التى وصلتنا ، والتى تكون ميراث الأمة الإسلامية ؟ وما هو الطابع الأساسى المميز لهذه الأمة ، أو للحضارة الإسلامية الحقيقية ، أى الطابع الذى يعبر عن جوهرها الحقيقى ؟ إن هذا المنهج الذى ينبغى أن نصل إليه سيحدد لنا معالم الطريق ، ويقودنا إلى معرفة الأصالة الإسلامية الفلسفية .

إن الاختلاف فى نظرات الباحثين فى الفلسفة الإسلامية قديماً وحديثاً من الكثرة والاتساع بمكان كبير . فقد جحد بعض الكتاب المحدثين المسلمين ، وغالبية الباحثين الأوربيين ، الفكر الإسلامى كل طرافة وإبداع . وأعلنوا أن الفلسفة الإسلامية هى فلسفة الفلاسفة : الكندى والفارابى وابن سينا وابن باجة وابن طفيل وابن رشد . . . تلك الطائفة التى عرفت باسم « فلاسفة الإسلام » . وحاولوا بمنهج مقارن أن يبينوا التطابق التام بين ما يسمى « فلسفة إسلامية » والفلسفة اليونانية أو الهيلينية القديمة . وحاولوا أن يردوا الأولى إلى الثانية مع تفصيلات جزئية ، إن فى منهج العرض أو منهج التنظيم أو التنسيق ، وحاول البعض الآخر أن يبين أصالة المسلمين فى بعض نواحي فلسفتهم ، وأن يظهر ما فيها من عناصر ذاتية أنتجها فلاسفة الإسلام هؤلاء ، خلال تناوهم لفلسفة اليونان .

وقد قصر هؤلاء الباحثون جميعاً الفكر الفلسفى الإسلامى فى دائرة واحدة لم يتخطوها ، وهى : الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان . ويحدد هذا المنهج تاريخ الفلسفة الإسلامية بانتقال العلم اليونانى ، فلسفياً كان أو غير فلسفى ، إلى العالم الإسلامى خلال حركة الترجمة المشهورة فى العصر العباسى .

وفى أوائل الأربعينات من هذا القرن ، قام أول أستاذ للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المرحوم العلامة الكبير الأستاذ مصطفى عبد الرازق ، يحاضر فى رؤية جديدة ، يحاول بواسطتها أن يكشف القناع عن إبداع العقلية الإسلامية فى الفلسفة . . وأما هذه الرؤية ، فهى محاولة عميقة تختلف عن كل المحاولات السابقة فى أنها تلتصق منشأ التفكير الإسلامى الفلسفى فى كتابات المسلمين أنفسهم قبل أن يتصلوا بالفلسفة اليونانية ، وقبل أن يتدارسوها دراسة وافية ، فلما أقبلت هذه الفلسفة اليونانية ، أو ما كانوا يدعونه بالفتنة اليونانية ، بدأ المسلمون يوقنون

بين ما لديهم من تفكير وحضارة دينية وبين هذه الفلسفة الدخيلة الطارئة^(١) .

وتقرر هذه الرؤية : أنه كان لدى المسلمين تفكير خالص صدروا فيه عن ذاتهم . وتفكير تنسيقى كان لم فيه أيضاً حظ من الابتكار . ويعنينا كل العناية من هذه الرؤية أنها وجهت أنظار الباحثين إلى ناحية جديدة في الفكر الإسلامى ، اعتبرها بعض الباحثين ، فيما بعد ، الناحية المعبرة عن الحضارة الإسلامية كلها ، والتي يمكن أن يستمد منها الطابع الأساسى المميز للحضارة الإسلامية^(٢) . . . هذا الطابع الذى تنكب الوصول إليه كثير من الباحثين فى تلك الحضارة . أما هذه الناحية من نواحي الفكر الإسلامى فهى : علم الكلام وعلم أصول الفقه . غير أن هذه الرؤية اعتبرت - كما قلنا - فلسفة الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح فلسفة اليونان ، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع ، وفى هذا مجافاة للبحث العلمى الذى أثبت أن هؤلاء الفلاسفة لا يمثلون على الإطلاق فيما تركوا من كتب وصلت إلينا - الأصالة الإسلامية الفلسفية .

وينبغى ، لكى نتيين الجانب الأصيل فى الفلسفة الإسلامية ، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التى تكون دائرة معارفهم . وقد حصرت هذه الثقافات فيما يأتى :

١ - الفلسفة الإسلامية : وهى فلسفة أرسططاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحياناً وبالأفلاطونية أحياناً أخرى ، وقد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقى ، حاولوا فى ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية ، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين الإسلام ، واصطنعوا فى هذا كل وسيلة ممكنة . وقد بدت المحاولة مشوهة وناقصة . . وتسمى هذه المحاولة « بالفلسفة الإسلامية » ويسمى أصحابها « بفلاسفة الإسلام » .

٢ - التصوف الإسلامى : وينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفى - وهو يشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليونانى ، وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والمجموعة الهرمسية ، ثم بالتفكير الشرقى الغنوصى من هندى وفارسى ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام . والقسم السنى ويستند على القرآن والسنة ، ويحاول أن يجد فيهما الأصول الحقيقية للتصوف . وقد بنى هذا القسم السنى من التصوف علم الأخلاق فى الإسلام ، ويسمى أصحاب تلك المحاولة « بصوفية الإسلام » .

(١) مصطفى عبد الرازق : تمهيد فى تاريخ الفلسفة الإسلامية . (مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر) .

(٢) على سامى النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (دار الفكر العربى سنة ١٩٤٧) ص ٢٣٧ وما بعدها .

٣ - علم التوحيد ، أو علم الكلام ، أو علم أصول الدين : وهو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . ويسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام .

٤ - علم أصول الفقه : وهو إدراك القواعد التي تنصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية . أو هو نفس القواعد الموصلة بذاتها إلى استنباط الأحكام . ويعنى أدق هو منهج الفقه أو منطق ، مقابلاً في ذلك لمنهج الفيلسوف ومنطقه ، ويسمى « أصحابه بالأصوليين ، أو علماء أصول الفقه » .

٥ - علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ : وقد تناول المسلمون هذا العلم سواء أكان علم اجتماع أو علم سياسة أو فلسفة سياسة أو فلسفة تاريخ ، بدأه بدون شك فلاسفة المنهج التاريخي في العالم الإسلامي كالمسعودي واليعقوبي ثم نضج عند الطبري والغزالي وانتهى إلى ابن خلدون والماوردي ثم الغزالي ثم ابن تيمية ، وابن قيم الجوزية وابن خلدون وابن الأوزق ، خاض كل هؤلاء في علم الاجتماع من ناحية ، وفلسفة السياسة ، وفلسفة التاريخ بحيث نجد دراسات متكاملة في هذا الموضوع .

٦ - فلسفة النحو : وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولي ولكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية . إن مباحث اللغة بوجه عام ازدهرت في العالم الإسلامي ازدهاراً كبيراً وكانت بلا شك تستند على تفكير فلسفي نابع من بنية اللغة .

١ - الإسلام والفلسفة الإسلامية المشائية :

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي ، وتابعها بلا شك بعض الإسلاميين فظهر الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وغيرهم ، وكان عملهم أقرب إلى الشرح والتعليق . وقد أدرك علماء الكلام - ويمثلهم المعتزلة في أول الأمر - مدى القوة السحيقة بين عناصر هذه الفلسفة وبين عقائد الإسلام فسرعان ما بدأ النزاع بينهم وبين هؤلاء الفلاسفة ، ثم اتجه إلى الفلسفة اليونانية نفسها . وبقى النزاع بين الاثنين أملاً طويلاً لم يحدد جدوته . وحين تكون المذهب الأشعري ممثلاً للإسلام ، قام رجال الأشاعرة العظماء - كالباتلاني وإمام الحرمين وغيرهما - متابعين شيخ المدرسة الأول بجدل الفلاسفة . وبلغ النقاش ذروته حين أعلن الغزالي تكفير « فلاسفة الإسلام » أنفسهم باسم الإسلام .

ويبدو أنه كان لا بد من اختلاف الطبيعتين : فالإسلام قد انتهى إلى وضع الميتافيزيقا وضعاً نهائياً ، ولم يترك للعقل مجالاً للاجتهاد في أكثر نواحيها ، وحدد معالمها تحديداً كاملاً ،

ونهى أشد النهى عن تجاوز تلك المعالم، لأنها « لا معارف » وتتسلسل إلى ما لا نهاية وتحاول اكتناه ما لا يكتنه ، فكان لا بد من الرجوع إلى النص المكتوب . بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق في الوجود من حيث وجود ، تحاول التفسير حينما استطاعت . وقد كان الطابع الأساسى المميز للحضارة اليونانية كلها هو النظرة الفلسفية المجردة الشاملة لمسائل الوجود . أو تلك الموهبة النادرة في النظر في المشكلات الميتافيزيقية أو الأنتولوجية . فإذا فعل تابعوهم من المفكرين الإسلاميين ؟

ظهر الكندي والفارابي وابن سينا وأبو البركات البغدادي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وغيرهم واتصل كل واحد من هؤلاء بتلك الفلسفة - على الصورة التي وصلته ، وكتبوا كتباً فلسفية . ولكن ما وصل إلينا عنهم لم يكن شيئاً جديداً .. كان فقط صورة مختلطة ومختلة من المشائية أو الأفلاطونية أو الأنطولوجية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر الإسلامى .

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لإثبات أن هناك بعض الجدة والطرافة عند هؤلاء الفلاسفة ممن يدعون بفلسفة الإسلام ، ولإظهار مميزات خاصة لمذاهبهم : مميزات تجعل هؤلاء الفلاسفة طابعاً خاصاً يبعد بمذاهبهم عن الفلسفة الهيلينية . ويبدو أن تلك الأبحاث تؤيد تماماً التطابق الشديد بين ما يسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية ، مع وجود بعض اختلافات جزئية لا تغير من جوهر هذه الفلسفة الهلينية ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان ، إنما هم « امتداد » لفلسفة هؤلاء الآخرين ، و « مراكز إسلامية » للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد . ولم يقبل هذا العالم فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله ولا تمت إليه .

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفى ، وظنوا أول الأمر أن فلسفتهم هذه هى كل الفلسفة الإسلامية وحاول كل منهم أن يعلل المسألة تحليلًا خاصاً . ومن أهم من تصدى لبحث تلك المسألة المفكر الفرنسى أرنست رينان ، وقد حاول رينان أن يعلل قصور هؤلاء الفلاسفة عن الإبداع الفلسفى في ضوء تحليل يمتاز للعقلية السامية كلها ، إسلامية كانت أو يهودية . ولملخص رأيه : أنه يرد كل قصور في هذه العقلية إلى استعداد فطرى طبيعى لإنتاج أمر واحد في دائرة واحدة ، وهذا الشيء المنتج هو التوحيد . ويرى رينان أنه إذا ما نظرنا نظرة تاريخية لوجدنا أن العقلية السامية لم تستطع أن تنتج غير هذه الفكرة وحدها . وأن هذه الفكرة لم تنشأ لدى هذه العقلية تبعاً لتفكير طويل واستدلال منظم وانتقال عقلى من حالة إلى حالة أخرى ، وإنما انبثقت فيها نتيجة لعوامل واستعدادات في صميم الجنس نفسه . وهذه الاستعدادات الجنسية هى في نهاية الأمر غريزة خاصة في الجنس هى « غريزة التوحيد » .. وقد دعت هذه الغريزة إلى أن يؤسس ديناً يتصور في قمته سيلاً واحداً ينسب إليه أعظم القدرات ، أو يجعله خالقاً للسماء والأرض . وقد تجلت هذه الغريزة في باطن هذا الجنس

تجلياً فطرياً ، أى انقلدحت فى أعماقه على صورة إلهام فكرى ساحق طاغ . ويشبه هذا التجلى أو هذا الإلهام بالإلهام الذى أوجد الكلام فى الإنسانية كلها . والدين واللغة متشابهاً فى أن كليهما ليسا وضعيين ، بل نشأ لدى الإنسان نشأة غريزية باطنية . غير أن هذه الغريزة الباطنية ليست الطابع الأساسى للعقلية العامة ، بل هى تعود إلى مميز أعظم يبدو على أوضح شكل فى هذا العقل ، ونستطيع بواسطته أن نفسر تماماً قصور العقلية السامية – وبالتالى العقلية الإسلامية – عن الإبداع الفلسفى . أما هذا الطابع فهو : عدم التعقيد والتشابك الفكرى . والإحساس المطلق العام بالوحدة ، أو بمعنى أدق . هما البساطة والوحدة .

ويعبر رينان عن هذه الفكرة تعبيراً كاملاً ، وبقوة حين يقول : « إن هذا الجنس السامى يظهر فى كل مقوم من مقوماته غير كامل . وذلك لبساطته » .. وفى فقرة أخرى يقول : « إن أهم عمل للساميين هو أنهم تمكنوا من تبسيط الفكر والعقلية البشرية ، وتخلصوا من التعدد والتنوع والتعقيد الذى كان يهيم فيه تفكير الآريين الدينى ^(١) ، وخطأ رينان الأكبر : أنه اعتبر أن فلسفة هؤلاء هى الفلسفة الإسلامية الحقة ، وسرى فيما بعد : أنه سيتنبه إلى أن إبداع المسلمين الفلسفى إنما هو فى نطاق آخر . ثم إن خطأه الآخر : أنه اعتبر الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان هى نتاج لجنس سامى . ومن المعروف أن معظم هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين المشائين إنما هم من أصل آرى .

أتى بعد رينان عالم اجتماعى آخر هو لاپيه Lapie وقد حاول فى كتابه « الحضارات التونسية » Les Civilisations Tunisiennes أن يضع تعبيرات عامة تمثل الروح الإسلامية . وتمثل عدم إنتاجها فى الفلسفة . وأن يقارن بينها وبين الطابع اليهودى فقال : « إن طابع النفس العربية أنها تتجه نحو الماضى ، واليهودية أنها تتجه إلى المستقبل » وفى عبارة أخرى يقول « إن الروح العربية المتجهة نحو الماضى هى التى تكفى لتعريفنا جميع السمات الأخرى للنفس العربية . أما اليهود فلا يعرفون بالماضى ، وينسون الحاضر لانشغالهم بالمستقبل ، والمستقبل هو مركز الدائرة الذى تتجه إليه جميع ميول الإسرائيلى . أما العربى فلا يشغل إلا بالماضى ، ولم يعد يأبه بأى تفسير عقلى أو فلسفى مما يحيط به ، وأن ما يشغله هو البكاء على الآثار والدمع » ويبدو أن هذه الفكرة خاطئة فى ذاتها . حقاً إن الجنس العربى يعيش فى كثير من حياته الفكرية على تراث الماضى ، ولكن اليهودى ليس أقل منه تمسكاً بهذا التراث ، بل إنه يحيا على هذا الماضى حياة كاملة . وقد استوعب هذا الجنس كل شئ ، ولكن لم يستوعبه هو شئ ، غير أنه اختلف عن الجنس العربى بأن مقوم هذا الجنس الأخير هو النظرة إلى الماضى ، وعدم الاكتراث بالحاضر أو المستقبل .

وحاول المستشرق الفرنسي جوتيه Gauthier ، أن يفسر عدم إبداع الإسلاميين الفلسفي ، فذهب إلى أن الجنس العربي إنما احتفظ بنقاؤه وعقليته الأصيلة بحماية من وطنه. أما الجنس اليهودي فقد انطوى على نفسه ، لأن الدين هو الذي تطلب منه هذا . ويذهب جوتيه إلى أن للدين اليهودي ، وهو وحده من بين الأديان الثلاثة الكبيرة ، الدين المغلق . وهذا هو أهم اختلاف بين الشيعين الساميين الكيرين^(١).

فاليهود عند جوتيه إذن لم يدعوا فلسفة لسبب ديني : إن الدين قد أغلق منافذ فكرهم . فإذا حاول أن يفسر بعد ذلك قصور العقل العربي عن الإبداع الفلسفي ، أتى بفكرة جديدة ، وتلك الفكرة هي أن عقلية الشعب العربي إنما تعود إلى ظروف البيئة المتقلبة المتغيرة . تلك البيئة التي تنتقل من الهدوء إلى العاصفة . من كثيب مرتفع في جهة من الجهات إلى أرض سهلة منبسطة ، وتنتقل من الحرارة القاسية نهاراً إلى البرودة القاسية ليلاً . كل هذا جعل من العقلية العربية عقلية صحراوية : تنتقل من الضد إلى الضد ومن النقيض إلى النقيض ، من الرحمة إلى القسوة ، من السخاء إلى البخل إلخ . ليس هناك وسائط يقف عندها هذا العقل ، وليست انتقالات للعاطفة . وذلك هو الطابع الأساسي للحضارة العربية السامية : الانتقال من طرف إلى طرف وتقابل الأضداد في نظر العربي . ولم يحاول العربي على الإطلاق أن يبحث المسائل بتلك النظرة الموقفة المقارنة فيضمرها في وحدة متناسقة . لم يجمع ، ولم يقارن ، ولم يركب ، بل الضد عنده مقابل الضد ، بينما استطاعت العقلية الآرية أن تجمع ، وأن تقارن ، وأن تركب ، وأن تصل بين الأضداد ، وأن تضع هذا كله في وحدة متناسقة . فالفكر السامي فكر مفرق ، والفكر الآري فكر منسق .

وحاول جوتيه أن يثبت فكرته بشواهد استمدتها من نظرة الفلسفة الإسلامية المشائية إلى بعض المشاكل . فالصلة بين الله والعالم عند الفلاسفة اليونانيين صلة متصلة ، ثم أتى الإسلاميون بعد ذلك فأخذوا الفكرة اليونانية ووضعوا بين العالم والله ، أوبين الخالق والخلق ، وسائط متعددة ، فظهرت مشكلة العقل العشرة ، أما المسلمون فلم يفهموا إطلاقاً فكرة عدم الخلاء هذه ، بل تصوروا خلاء مطلقاً أجوف فارغاً بين العوالم المختلفة . وهاجم الفقهاء - وهم الممثلون للفكر الإسلامي الأصيل - فكرة العقول ، ونرى هذا بوضوح لدى مفكر ممتاز هو تقي الدين بن تيمية وغيره من المفكرين .

يخطئ جوتيه نفس الخطأ الذي وقع فيه رينان ، فيعتبر فلاسفة الإسلام ممثلين للجنس

(١) Gauthier. Introduction à l'étude de la philosophie musulmane P. 1-17.

وانظر أيضاً الترجمة العربية للكتاب للدكتور محمد يوسف موسى .

العربي فقط ، ونحن نعلم أن الفارابي وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة ، آريان . ثم إن جوتييه يقصر الفلسفة الإسلامية على هذا النوع من الفلسفة وهو خطأ .

وإذا استقرينا حوادث التاريخ تبين لنا بوضوح أن تلك الانتقادات المختلفة التي وجهها هؤلاء المستشرقون إلى المسلمين ، أو إلى الفكر الإسلامي عامة ، لا تقوم على أساس علمي : إننا نتفق مع أرنست رينان في أن المفكرين الإسلاميين لا « المسلمين » قبلوا الفلسفة اليونانية قبولاً يكاد يكون تاماً ولم يبدعوا فيها إبداعاً جوهرياً . ولكننا لا نقبل إطلاقاً القول بأن عدم إبداعهم هذا إنما يعود إلى قصور مادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه . لقد استطاع هذا الجنس في محيطات أخرى أن يبدع وأن يقيم مذاهب فلسفية . وسرى رينان نفسه يعترف بعقيدة المسلمين وأصالتهم في علم الكلام فيقول « إن ذاتية العرب وعبقريتهم الحقيقية إنما ينبغي أن تلتبس لدى الطوائف الإسلامية الدينية » وسرى أن هذه الطوائف الدينية — مستندة إلى القرآن والسنة — وضعت أفكاراً ميتافيزيقية مقابلة لميتافيزيقا اليونان . بل سرى أن من هاجم فلسفة اليونان منهم ينشئ مذاهب فلسفية في كل ما خاض فيه اليونان ... فالله والجوهر والوجود والعلّة والمعلول والحركة ، والحلاء والملاء ... إلخ لها مفهوماتها الإسلامية . وينبغي أن نفرق دائماً بين « إسلاميين » يحملون أسماء إسلامية وقد قبلوا التراث اليوناني في كلياته وحاولوا التوفيق بينه وبين الإسلام ، وبين « مسلمين » صدروا في فلسفتهم عن القرآن والسنة وعبروا تعبيراً داخلياً عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه ، وتمثلوه أو تمثلهم ، لم يبدعوا شيئاً ، كانوا شراحاً للفكر اليوناني ، أشبه ما يكون بالشرح الإسكندراني المتأخرين . أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، والمعبرين عن بنياته الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية .

كذلك أخطأ جوتييه حين حاول أن يثبت أن الفكر الإسلامي تنقصه موهبة التنسيق والتجميع في البحث الفلسفي وغير الفلسفي . إن ميزة الفلسفة الإسلامية المشاثبة نفسها أنها فلسفة موقفة منسقة . ثم إننا لا ننسى أيضاً أن المسلمين نسقوا وركبوا المذاهب في علم التوحيد ، وفي علم أصول الفقه ، وفي غيرهما من العلوم العقلية . وقد رأينا في الفصل السابق حركة تركيب المنهج التجريبي ، حركة عقلية لم يظفر بها اليونان من قبل ولا غير اليونان من الأمم .

٢ - الإسلام والتصوف :

كان الإسلام عدواً كبيراً للفلسفة كما سبق أن ذكرنا . إذا ما اعتبرنا الفلسفة بحثاً ميتافيزيقياً أو وجودياً ولم تكن طبيعة الإسلام لتحتمل هذه الدراسات . وقد حدد القرآن وحددت السنة ميتافيزيقا المسلمين ، فما هو موقف الإسلام من التصوف — وهو شبيه بالفلسفة في نواح متعددة ؟ فالتصوف أيضاً بحث ميتافيزيقي من ناحية ويقوم من ناحية أخرى على فكرة الزهد . لقد نشأ

التصوف أول الأمر في أحضان الكتاب والسنة في صورة الزهد ، واسترعى أنظار بعض الخاصة من المسلمين « المعاني الرقيقة » في القرآن ذات الطابع الخلقى العميق ، ورأوا فيها « حقائق خفية » أعمق مما يرى الناس . وسادت نزعات القلق في صدور الخلق من هؤلاء الناس حين اندفع المسلمون وتزاحموا في غمار الحياة ، فلبجأوا إلى هذه المعاني ، يعمقون فيها ، ويمجدون فيها الملجأ ، وبهذا نرى القرآن - الذي وضع الميتافيزيقا كما وضع الشريعة - يصبح كتاب « تأمل خفي » في رأي الكثير من مفكرى الإسلام . وكما حاول فلاسفة الإسلام أن يدخلوا عقائد اليونان الميتافيزيقية في عقول المسلمين ، نرى بعض صوفية الإسلام يلجأون في التصوف إلى بحث ميتافيزيقى تأثر بكل ما حوله من فلسفات ... أخذوا من الفيدا الهندى وأخذوا من الإشرافية الفارسية ، واستمدوا من الفيض الأفلوطنى ، وتأثروا بأفلاطون وأرسطو ، ثم وجدوا مصدراً هاماً في المجموعات الهرمسية ، وانتهوا إلى عقائد مختلفة أهمها عقيدة الحلول ، وعقيدة وحدة الوجود .

أما عقيدة الحلول ، فلا يوافق الإسلام على حلول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق ، والإسلام يميز طبيعة كل منهما ، ولهذا أنكر على المسيحية فكرة الحلول ، وما تؤديه من نقلة وحركة وتحييز تستحيل عند المسلمين على الله ، ثم أنكر بعد - على الصوفية الحلولية - تلك الفكرة بعينها .

ولا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة لأن فيها انتقالاً من عقيدته الأصلية « لا إله إلا الله » إلى عقيدة التصوف الفلسفى « لا موجود في الحقيقة إلا الله » وسباق كل عقيدة منهما يتتى بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفة لنتائج الأخرى ، وقد أنتج كل هذا نزاعاً بين الصوفية والفلاسفة والفقهاء من ناحية ، وبين الأولين والمتكلمين من ناحية أخرى وقد حدث هذا منذ القرون الأولى الإسلامية .

ولكن التصوف السنى سار في طريقه . ينكر على التصوف الفلسفى أكثر عقائده وأخله من مذاهب ناشرة . وبدأ يحدد معالمه ويسيطر على الجانب الخلقى في العالم الإسلامى . بدأ من القرآن والسنة وانتهى إليهما ، ومثل التصوف السنى - المجتمع الإسلامى من وجهة نظر خاصة . كان هذا التصوف ثورة اجتماعية على الترف العقلى من ناحية - متمثلاً من وجهة نظر الصوفية في الفلاسفة والكلام ؛ والترف الاجتماعى والاقتصادى متمثلاً في الطبقة العليا من أغنياء الدولة وكبار التجار . وانتقل إلينا تراث خالد يحوى مذاهب متناسقة كاملة التناسق ، ويمحدثنا عن أدق الحركات القلبية ، ويضع المذهب الذوق فى الإسلام ، ويكشف فكرة الضمير ، وهى فكرة لم تصل إليها أوروبا إلا حديثاً على يد بلتر الأخلاقى الإنجليزى ، كما أن التصوف السنى إنما كان ثورة الضعفاء والفقراء على مجتمع ساده التحلل الاجتماعى والاقتصادى .

٣ - الإسلام وعلم الكلام :

علم الكلام أو علم التوحيد أو علم أصول الدين ، كما سبق تعريفه ، علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية . وهذا العلم - فيما أعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين وقد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي ، وقد كان البعض منه نزوات حيوية ، والبعض منه ثورات حيوية . ثم تكون البنيان نهائياً . وصدر المسلمون فيه عن ذاتهم . وما لا شك فيه أن المتكلمين ، وقد كانوا في وسط فلسفي وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة ، وعقائد فلسفية متعددة ومذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها ، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام ، حتى القرن الخامس ، إسلامياً بحتاً . وبعد هذا شابهته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية . ولكن فقهاء المسلمين لم يوافقوا على هذا المزج وقاوموه مقاومة عنيفة ، واعتبروا من قام بهذا العمل من المتكلمين مبتدعة . وما لا شك فيه أيضاً أن متكلمي الإسلام تكلموا في الميتافيزيقا أو المسائل الميتافيزيقية ، وفي هذا تنكب عن الفكرة العامة التي ينادى بها الإسلام . ولكن دعاهم إلى هذا حاجات ملحة وأخطار كانت تهدد مجتمعاتهم ، أهمها أن يردوا الهجوم الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت . وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحيين يهاجمون الإسلام هجوماً عنيفاً ، ويتكلمون عن « طبيعة المسيح » وعن « الكلمة » ، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم .

وسنرى في نطاق علم الكلام : المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلهم إلى مفهوم الوجود والحركة وللعلة يخالف اليونان ، ويسبقون به مفكرى أوروبا المحدثين وفلاسفتها .

٤ - الإسلام وعلم أصول الفقه :

اعتبر علم أصول الفقه منبر الفقيه أو منطقته مقابل المنهج الفيلسوف ومنطقه . وقد كان علم الأصول علماً معنئياً به منذ أن وضع بعض قواعده الصحابة ، حين تكلموا عن نقد الأخبار وعن القياس ، كما قلنا في القسم الثاني من المقدمة ، ثم أضاف إليه التابعون بعد ذلك عناصر متعددة ، ثم وضعه الشافعي وتلاميذه في صورة كاملة ، ثم تناوله المعتزلة والأشاعرة بعد ذلك بالتعديل حتى أقاموه علماً كاملاً في صورة بارعة . وفي هذا المجال أنتجوا تفكيراً منطقياً جديداً وكشفوا عن المنهج التجريبي الذي عرفته أوروبا بعد ذلك وسارت في ضوئه إلى حضارتها الحديثة .

كان هذا العلم منهجاً للأصوليين عامة ، أى علماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين . واختلط العلمان - الفقه والكلام - في العصور المتأخرة اختلاطاً كبيراً بحيث كان الأصوليون أو علماء أصول الفقه يبدعون كتبهم بمقدمات كلامية ، وعلماء أصول الدين أو المتكلمون يبدعون كتبهم يبحث في مدارك العقول هو في الحقيقة أجزاء من المنهج الأصولي المنطقي . وانتهى علم أصول الفقه إلى مذهب فلسفي متكامل - نظرية في المعرفة ، ونظرية في المنهج ، وتطبيق لهذا المنهج ، ثم بحث ميتافيزيقي وفيزيقي وأخلاقي .

٥ - الإسلام وعلم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ :

لقد وضع الإسلام سواء في القرآن أو في الحديث نظرية عامة في السياسة أو في الإمامة أو في الخلافة . وما لبث المسلمون أن اختلفوا في التفسير . ونتج عن هذا الاختلاف حروب دامية بينهم وتكونت الفرق السياسية ، واستخدمت كل فرقة أسلحة مختلفة في تصوير مذاهبها ، وكتب التاريخ ، كتبه بلا شك فلاسفة تاريخ ، كل من وجهة نظره ، ونتج عن هذا أيضاً الخوض في تفسير الظواهر الاجتماعية فنشأ علم الاجتماع . وأنا أعلم أن أبحاثاً كثيرة صدرت عن كل هذه الموضوعات في العالم الحديث ، قدمها مستشرقون ، كما خاض فيها باحثون مسلمون والمشكلة في هذه الثقافات المتعددة من الفكر الإسلامي أنها تتطلب معرفة دقيقة بالبنى الفقهية والكلامية والسياسية والتاريخية . لا يمكننا أبداً أن نفسر الماوردي ونظريته في السياسة بدون أن نعرف الفقه وتطوره . الفقه سجل اجتماعي لحياة المسلمين ، وهو فقه متطور حركي يصور الظواهر الاجتماعية التي أحاطت وعاش فيها المسلمون ، ولا بد من معرفة التاريخ فهو مادة للباحث في الظواهر الداتية وغير الداتية ، تصور أعماق ما اعتلج في فكر المسلمين ، كما يصور حياتهم الخارجية ، ويحتاج الباحث أيضاً إلى معرفة باللغة حتى يتمكن من التفاضل إلى أعماق المفاهيم السياسية والاجتماعية والتاريخية . ومثال آخر هو مثال المقدمة الخلدونية لا يمكن فهمها أو الغوص في أعماقها بدون معرفة مصادرها ولواحقها . من أين استمد ابن خلدون مادته ، إن من الواضح أنه أخذ هذه المادة من تاريخ المسلمين وغيره من الأمم . كما استند بعمق على البناء الفقهي والكلامي للفكر الإسلامي . وكان الفكر السياسي عن المسلمين يقابل رد فعل لفلسفة سياسة يونانية وفارسية نقلها إلى العالم الإسلامي عبدالله بن المقفع ثم عدد من مفكرى الموالى من بعده ، كما نقلها الفارابي والفلاسفة من بعده . كان هناك إذن تياران في علم السياسة تيار مسلم بحت ، وتيار إسلامي منسق موفق .

٦ - الإسلام وفلسفة النحو :

إن ظهور النحو في العالم الإسلامي كان ظاهرة من أهم الظواهرات كان لا بد أن تبحث من وجهة نظر فكرية عقلية . لقد كانت اللغة من حيث هي لغة المعبر الأكبر عن الدولة الإسلامية

الجديدة حين هدأت الفتوح وتكلفتها أجناس المسلمين المختلفة أو بمعنى أدق أكد الإسلام دولية هذه اللغة . وكان في هذه اللغة تراث المسلمين جميعاً ، وتكون النحو شيئاً فشيئاً مستنداً على دواع لغوية أول الأمر ، ثم ما ثبت أن اتضح في صورته الكاملة على يد ابن الأنباري في القرن الخامس الهجري ، ولا شك أنه تأثر بأصول الفقه ، وفي أعماق اللغة ، وفي جوانب النحو فلسفة إسلامية خالصة : فكرة الزمان . الماضي والحاضر والمستقبل ، فكرة العلية . فكرة القياس العقلي النحو . وفي إيجاز كل مقولات العقل الإسلامي إنما ينبغي أن تستمد في أعماق النحو واللغة ، بل انعكس الأمر حتى لدى الصوفية ، فقد كتبوا في أجرومية التصوف أو بمعنى آخر حاولوا تطبيق منهج الإشارة والدلالة على أجزاء النحو المختلفة .

آراء عامة عن الفلسفة الإسلامية :

أولاً : إن بعض مؤرخي الفلسفة ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية ، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقاً ، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين ، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالى ، حقاً نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامي ، ولكن قام علماء فارس ، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق وبقين ، بدور بارز هام في إقامة هذا الفكر وتدعيمه .

ثانياً : إذا ما تكلمنا عن هذه الأمة الإسلامية واجهنا الإسلام ، وهو المقوم الأعظم لهذه الأمة ، صبغها بصبغته ، ولونها في كل مظاهر الحياة بلونه ، ودعاها إلى الكتابة بلغته ، واشترك في هذه الصبغة جميع الأجناس التي اعتنقته . ونحن لا ننكر إطلاقاً أن من بين من دخلوا فيه من حاولوا أن يصوروه بصورة أديانهم السابقة . وهذه الحركات الناشئة ستأخذ صوراً معينة سنكشف عنها في بحثنا للشيعنة الغالية . فستظهر الشيعة الغالية ، وسيظهر التصوف الفلسفي وما فيه من عقائد تخالف جوهر الإسلام . ولكن إنما نحن نبحث عن فلسفة إسلامية وروح إسلامية خالصة .

ثالثاً : إن الإسلام حال دون الأبحاث الميتافيزيقية على طريقة اليونان لسببين رئيسيين هما :

١ - قصور العقل الإنساني عن التوصل إلى « الشيء في ذاته » ، إلى الكنه ، إلى « الماهية » .

وهذا ما عبر عنه علماء السلف في جملة مواضع مستندين في هذا إلى أخبار عن النبي وعن الصحابة والسلف تثبت هذا إثباتاً تاماً ، وتدلل دلالة واضحة على ما كان يعتلج في نفوسهم من خوف شديد تجاه الميل نحو البحث في « ما بعد الطبيعة » أو في البحث في تلك المسائل التوقيفية التي لم يشأ الوحي أن يكشف عنها للنبي نفسه ، لقد حدد القرآن مسائل ما بعد الطبيعة تحديداً تاماً ، وطلب عدم الخوض فيما خلفها ، طلب منا أن نبحت في الكون وآفاقه ولكن لا نحاول

أن نبحث في « الجوهر » الذي لا نصل إلى حقيقته ، أى أن نبحث فقط عن « الخصائص » ولا نبحث إطلاقاً عن « الماهية » .

٢ - إن الميتافيزيقا اليونانية نتاج العبقورية الشخصية اليونانية أو عمل الذات اليونانية . ورغم ما يبدو في المذاهب اليونانية من تعارض ، إلا أنها تعبير خاص متناسق عن ذات مفسرة في عالم متشائم . والإسلام ينكر هيمن ذات مفكرة في التفسير الوجودي ، ولا يوافق على تصوير الكون تصويراً خاصاً ذاتياً مخالفاً لما وضح من صورة عميقة . أى أن الميتافيزيقا نتاج العبقورية الذاتية في تأملها للوجود . وفي محاولتها الوصول إلى ما يقوم عليه الوجود من علل ومبادئ . بينما الإسلام دين اجتماعي ينكر التوحد ، لأن في هذا إخلالاً قاسياً بوحدة العامة أو بنسبته العضوي العام ككائن حي ، وتهديداً خطيراً للمذهب الاجتماعي . وقد شغلت فكرة « الإجماع » حيزاً كبيراً من تفكيره ، وسرى المسلمين يبحثون تلك الفكرة بحثاً وادياً ، مع أنها لم تتحقق إطلاقاً (إجماع مجتهدى أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الأمور ، وإجماعهم جميعهم) وبالرغم من عدم تحققها فقد شغلت مكاناً ممتازاً في مجامعهم وفي حلقاتهم وعلى العموم نستطيع من هذا أن نفرس مهاجمة فقهاء المسلمين للفلسفة اليونانية هجوماً عنيفاً ، فقد كانت هذه الفلسفة من ناحية أخرى ، عملاً ذاتياً لا يتفق والإجماع .

رابعاً : إن البنية الاجتماعية واللغوية للمجتمع العربي وبالتالي للمجتمع الإسلامي ، تختلف اختلافاً بيناً عن بقية المجتمع اليوناني ولغته . فكان لا بد من ظهور فكر فلسفي أصيل ينبع عن المجتمع الإسلامي .

• • •

والآن نرى أن « القرآن » قد ألهم المسلمين « ميتافيزيقاهم » ولم يرد شيئاً وراءها - ولكنهم

ما لبثوا أن خاضوا - في ضوء القرآن - في أدق المعاني الفلسفية . ثم إن الإسلام أيضاً وضع من أوضاع الحياة العملية ، حيث دعا المسلمين إلى العلم والتجريب ، فعانوا العلم والتجريب ، وأقاموا المنهج التجريبي . وسنحاول أن نفسر في الباب المقبل نشأة الفلسفة الإسلامية والعوامل التي دعت إلى هذه النشأة .

الباب الثاني

نشأة الفلسفة الإسلامية

العوامل الخارجية والعوامل الداخلية

شغل المسلمون إذن منذ نزول القرآن بوضع فلسفتهم العملية ، وقد رأوا دعوة القرآن في السيطرة على الحياة ، و « تملكها » . وتكونت الحلقة العلمية الأولى من الصحابة ، أصحاب الرأي ، واندفع أصحاب الرأي من الصحابة يضعون الأصول للمذهب التجريبي . والنصوص ، كما قلت واضحة كل الوضوح ، في اتجاه المسلمين إلى هذا الاتجاه الإنساني ، لم تشغلهم السماء لأنهم آمنوا بأن القرآن كفاهم هذا العناء ، ووضع لهم أصول الغيبات وبين لهم آفاق العقل الإنساني ومدى فاعليته ، فلم يرد منهم أن يخوضوا في علل الوجود ، في هذه الشجرة التي تمتد أغصانها وتنفسح طولاً وعرضاً ، وفي أعلى هذه الشجرة : علة العلل . كانت ميتافيزيقا القرآن تملأ العقل والقلب فلم يتجاوز أصحاب القرآن حدوده ، وانتهوا إليه وفيه . وساروا في دعوته المنهجية إلى « سبر » الحياة الإنسانية ومطالبها ، وقياس جزئياتها ، بنظر عقل في أحكام العبادات . ومنذ اليوم الأول يتضح لباحث الحضارات التناقض القاسي بين الفلسفة الجديدة وبين فلسفة يونان ، لقد احتقر اليونان التجربة والتجريب ، أما العرب فرأوا فيها الطريق لسيادة الحياة . ومنذ اليوم الأول للإسلام أدرك المسلمون أنهم لن يشغلوا « بالجوهر » أو « بالماهية » أو « بالكنه » وكل التصورات العليا النهائية للروح اليوناني ، وإنما يشغلون فقط « بالخواص » وإدراج الخواص في نسق منهجي متكامل . وقد كان هذا شغل الروح الإسلامي الجديد ووسمه . فلما أتى - فيما بعد منطق أرسطو أكبر معبر عن روح اليونان ، لفظ حتماً ، ووصل الأمر إلى إعلان تكفير من يشتغل به . ولم يكن هذا الإعلان ناشئاً عن ضيق أفق أو تزمّت مذهبي وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية وروح القرآن الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو ، روح الحضارة اليونانية . هنا نشأت الفلسفة الإسلامية الحقيقية . . . وليست الفلسفة إلا تعبيراً عن روح الحضارة لمجتمع من المجتمعات .

زهد المسلمون الأوائل إذن في أي بحث يتناول مسائل الميتافيزيقا . وقد رأوا أن طبيعة عملهم الذي رسمه القرآن لهم هو تحقيق الأفعال الإنسانية وتجنب المسائل الاعتقادية الجدلالية . وقد سيطرت على معظم الصحابة هذه النزعة العملية التي تنأى عن البحث في الشيء في ذاته ، وفي

« الجواهر والأعيان » فأخلدوا بها . ولم يحاول أحد منهم في عهد النبي ولا بعده اللهم إلا نادراً — أن يتكلم في المسائل الاعتقادية . ثم حاول الأئمة العظام من المسلمين السير على سنتهم ، وأن يجنبوا المسلمين الخوض في المسائل الغيبية ، معلنين أنها « وراء في الدين » ، وأنها أورثت من قبل الأمم السابقة العداوة والبغضاء ، ومزقت وحدة أديانهم وتماسكها . ولذلك ظهر علماء الآثار متمسكين بهذه التزعة العملية لا يتجاوزونها . وكتب الأحاديث والفقه مملوءة بأحاديث متعددة عن النبي وعن الصحابة وعن التابعين ، تنهى عن الخوض في المسائل الجدلية الاعتقادية ، وهي التي لم يطلب النبي الخوض فيها . . . العلم علم محمد فقط ، وليس هناك إلا علم واحد يجوز الاشتغال به ، ولا يمكن أن يتخطى الإنسان هذا العلم « الموروث عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو الذي يستحق أن يسمى علماً وما سواه إما أن يكون علماً ، فلا يكون نافعاً ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمي به ، ولئن كان علماً نافعاً ، فلا بد أن يكون في ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » (١) .

تلك هي نشأة الدراسات الفلسفية الإسلامية الحقة ، وسيرها الظافر ، حتى تطورت بعد ذلك . ولكن تطورها كان أولاً في نطاق العمل فقط ، نائية ما استطاعت عن كل بحث ميتافيزيقي .

ولكن إذا كان القرآن « ميتافيزيقاً قائمة بذاتها » وإذا كان القرآن قد دعا إلى قبول ميتافيزيقاه وعدم الخوض فيها . فلماذا إذن قام علم الكلام ، وظهر متكلمو الإسلام ، وعلم الكلام بحث فلسفي ؟ إنه حقا يختلف عن الفلسفة المشائية الميتافيزيقية في كثير من أصولها ، ويستمد من القرآن مادته ، ولكنه كان في جوهره بحثاً ميتافيزيقياً . كيف نوفق إذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية ، وبين قولنا إن الإسلام لم يدع إلى قيام فلسفة ميتافيزيقية ، حتى ولو قامت على أصوله ؟

هنا مشكلة بدء الفلسفة الإسلامية الميتافيزيقية أو نشأة التفكير الفلسفي الإسلامي .

اختلف الباحثون في تحليل نشأة هذا النوع من الفلسفة عند المسلمين . ذهب البعض إلى أننا لا نستطيع أن نجحد أمة من الأمم صفة الفكر والفلسف الميتافيزيقي ، وأن المسلمين اندفعوا — بطبيعتهم الإنسانية — إلى البحث الفلسفي : إن القرآن والحديث أتى لهم بالأصل « الميتافيزيقي » أن الله ذات وله أسماء ، فكان لابد أن يتساءلوا ما هي حقيقة « الذات » وحقيقة « الاسم » وكان لابد أن يحددوا الصلة بين الاثنين . ومن « الله ذاته وصفاته » انجهوا إلى البحث في « العالم » : خلق هذا العالم من لا شيء ، فكان لابد أن يبحثوا في « حدوث المادة » وأن يضعوا المذهب الفلسفي . وتكلم القرآن عن « اختيار الإنسان وجيره » ، فكان عليهم أن يقيموا مذاهبهم

(١) السهوتي : صون المنطق والكلام . ص ٦٦ .

في حرية الإرادة الإنسانية أوفى عدم حريتها .. إلخ فأتتجوا أجمل النظريات وأدق المذاهب ، ولم يتركوا جانباً من جوانب الفكر الفلسفي إلا وأشبعوه بحثاً . إنهم لم يفعلوا كل هذا إلا نتيجة لروح فلسفي حقيقى داخل .

ولكن هذا القول ينتكب الواقع تنكباً شديداً . إن الإسلام في ذاته لا يدعو إلى قيام مذهب فلسفي ميتافيزيقي ، يفسر ميتافيزيقاه القرآنية الحديثة أنه وضعها وقرر أنها مسائل توفيقية ، وأنه لا مجال لتوفيق العقل فيها . ولكننا نرى جماعة من « خاصة المسلمين » ون « خلص علمائهم » يقومون بوضع المذاهب الفلسفية الميتافيزيقية والفيزيقية ، وينقسم الإسلام الرسمي تجاه هذه الحركة إلى رأيين : رأى يرى أن هؤلاء يقومون بأعظم عمل فكري في تدعيم الميتافيزيقا القرآنية وشرحها ، فهم مفسرو هذه الميتافيزيقا وشرحها ، ورأى يرى أن هؤلاء قد خاضوا في طريق وعر ، من الخبر أن يجتنب وأنه يؤدي إما إلى الحيرة والقلق ، وإما أن يؤدي إلى البدعة والانحراف عن الميتافيزيقا الإلهية وفي هذا فساد للمجتمع . ولكن الرأى الأول قد غلب ، وأيده الإسلام الرسمي سنيّاً كان أو معتزليّاً أو شيعيّاً . غير أن الرأى الثاني — رأى طائفة السلف — ما زالت له قيمته ، ومن العجب أن يكون لأهل السلف أيضاً ، وقد أنكروا علم الكلام، مذهب كلاي فلسفي ! لقد هاجموا الكلام ، والفلسفة ، ولكنهم أنشأوا كلاماً وفلسفة !

نستخلص من هذا أن الإسلام لم يدع إلى قيام تفسير لميتافيزيقاه ، ولكن قام هذا التفسير ، فلا بد إذن من أن تكون هناك عوامل خارجية دعت إلى قيام هذه الميتافيزيقا ، ودعت إلى قيامها مستندة على القرآن نفسه .

وقد تساءل البعض : هل لم تكن هناك عوامل داخلية تسببت أيضاً في قيام فلسفة إسلامية . لا أنكر هذا على الإطلاق كان للسياسة « دخل » في قيام بعض الفرق الفلسفية الإسلامية . وكانت النشأة — لدى الخوارج — ولدى أصحاب مذهب الإرادة الحرة ، ولدى المعتزلة سياسية واجتماعية واقتصادية وقد أدت إلى قيام نزوات حيوية وثورات حيوية ، ولكن جوهر عمل هذه الفرق الكلامية قد تطور إلى مناهضة أعداء الإسلام الخارجية وهذا ما يدعو إلى القول بأهمية العوامل الخارجية مع تقدير العوامل الداخلية .

وسأتكلم عن العوامل الخارجية ثم العوامل الداخلية
أما العوامل الخارجية فهي :

١ — اليهودية :

قابلت اليهودية الإسلام أول نشأته على حدود يثرب ، واشتبكت معه اشتباكات عقلية عنيفة . جادل الرّوحى اليهود في المدينة ، وناقشهم مناقشة عنيفة ، وذكر لهم أنهم غيروا وبدلوا ، وأنهم كانوا يستفتحون على المشركين العرب بمجىء نبي جديد ، فلما أتى أنكروه (وكانوا من قبل

يستفتحون على الذين كفروا - فلما جاءهم ما عرفوا ، كفروا به ، فلعنة الله على الكافرين وحين اعتنق الإسلام يهود آمنوا بالكتاب الإلهي ، نادى القرآن في المشركين (وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم) . ثم انقلب هذا الاشتباك العلمى إلى حروب عنيفة انتهت باستئصال شأفة اليهود من الحجاز وانتقالهم إلى أذرع الشام . ثم دخل المسلمون الشام ، كما استولوا على اليمن ، وكان فيها عدد من اليهود . ثم إن عدداً كبيراً من اليهود قد نزح إلى الكوفة بعد أن بناها المسلمون ، وكان غلاة الشيعة على اتصال بهم ، وبدأت منذ ذلك الحين مجادلات عنيفة بين علماء الديانتين .

٢ - المسيحية :

وبدأ الجدل بين الإسلام والمسيحية - في هضبة الحبشة - في حقيقة المسيح ، في الكلمة وغيرها ، وفي مسائل تدور حول العقيدة الإسلامية في المسيح . ثم أتى وفد نصراني من نصارى نجران إلى المدينة وجادل النبي وقد دعاهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى المباحلة ، وصاح القرآن في النصارى صيحته الرهيبة (قل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين) . ثم وصل الإسلام إلى الشام والعراق ومصر وبدأت المسيحية تنازعه نزاعاً فكرياً شديداً : وهنا بدأ التفكير الفلسفى الحقيقى في الإسلام ، إذ بدأ يحدد موضوعاته ومبادئه حول موضوعات الخلاف .

٣ - الفلسفة اليونانية :

كانت الفلسفة اليونانية إحدى العوامل التى دعت إلى نشأة التفكير الفلسفى في الإسلام ، وكان عن الإسلام - وقد اختلف جوهر حضارتها عن جوهر حضارته - أن يحدد مذاهبه بالنسبة إليها وأن يستعير بعض المذاهب التى لا تعبر عن حضارة اليونان ، والى تكون موافقة لحضارته . وسرى كيف أخذ من الرواقية ، وهى تبعد أشد الابتعاد عن الفكر اليونانى الحقيقى الممثل للأمة اليونانية .

٤ - المذاهب الغنوصية الشرقية :

قابل الإسلام هذه المذاهب في جميع البلاد التى دخلها بلا استثناء . . . فقابلها في العراق ، وفي إيران : وقابلها في مصر في شكل يونانى في شكل الأفلاطونية المحدثة . وقد بدأ غنوص تلك المذاهب يهدم في بناء الإسلام منذ قوض الإسلام عقائد تلك المذاهب وطقوسها القديمة ، وكانت من أخطر المذاهب الهدامة التى جالدت الإسلام . . حاربه بالسيف والقلم ،

وهاجمته بقسوة وعنف . على أن هذه الدعوة ما زالت آثارها حتى الآن تتمثل في غلاة الشيعة وفي الإسماعيلية وفي البهائية .

اتصل المسلمون بكل هذه الثقافات السالفة ، وبدأت بينهم وبينها مناقشات عدة ، وخلال هذه المناقشات تكونت العقائد الإسلامية الفلسفية .

أما العوامل الداخلية فهي : بنیان يتكون شيئاً فشيئاً ، ولكن لا بد لهذا البنیان من نزوات حيوية وثورات حيوية ، تتصل بطبيعة البناء الداخلى نفسه والبناء يتكون ، ولكن لا بد من انتفاضات داخلية ، وانعكاسات ذاتية . وأهم هذه العوامل هي :

١ - العوامل السياسية . بدأت هذه العوامل كما سنرى بعد - بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم . أخذت أول الأمر مظهراً عملياً ، ثم ما لبثت أن خاضت الفلسفة بكل أنواعها .

٢ - العوامل اللغوية : إن الاختلافات اللغوية في المفاهيم القرآنية ، كان لها أكبر الأثر في تفكير الفلاس وتطوره .

٣ - العوامل الاقتصادية : إن الاختلافات حول « الكنوز » - والمال - مال الله أم مال المسلمين .. أدى إلى قيام فكرى الجبر والاختيار ، ثم تكون الفرق السياسية والفكرية والفلسفية .

الفصل الأول

الإسلام واليهودية

لم يكن لليهود قبل الإسلام « تاريخ فكري » أو « أصالة عقلية » أو فلسفية . كانوا في الأرض « أشناتا » يعيشون هنا وهناك ، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا في الأرض . ليس ثمة « رباط » عقلي أو فكري سوى إيمانهم بالتوراة — في غموض ولإيهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات . وكانوا — حيثما حلوا — المجتمع « المغلق » وظهر الإسلام ، « دين التوحيد » الجديد .

ونادى الإسلام بأن الدين واحد وبأن الشريعة مختلفة . وأن « التوحيد » هو رسالة كل نبي ومصدر بعثه ، وأنه جاء ليضع التوحيد في أبيه صورة وأكملها . وقد قرر أن الرسل والأنبياء قد تتابعوا من قبل ينقلون الإنسانية من طور إلى طور حتى انتهت إلى طورها الأخير على يديه . وأعلن إعلاناً حاسماً أن ما جاء من قبله من رسالات وبعوث قد حرفت وبدلت .

وقد كانت رسالة القرآن في أولها متجهة نحو تحقيق الوحدةانية وتأكيدها أمام من لا يؤمنون بالتوحيد من أبناء إسماعيل . ولكنه حين انتقل إلى يثرب وجد أمامه بني إسرائيل من أبناء إسحاق ، قوماً لا يؤمنون بالوحدةانية المطلقة ، يؤمنون بإله واحد لهم فقط وقد مزجوا ألوهيته بالتجسيم أو بالتشبيه ، ويغفلون في التجسيم والتشبيه أشد غلو ، بل يرى مؤرخ يهودي متعصب « أن الذين يعتبرون أنفسهم من اليهود في جهات خبير ، ليسوا يهوداً حقاً ، إذ لم يحافظوا على الديانة الإلهية التوحيدية ، ولم يخضعوا لقوانين التلمود خضوعاً تاماً »^(١) وهذا ما أعلنه القرآن في إصرار . وكان في يهود يثرب أحبار وأميون ، وقد ناقش القرآن اليهود عامة ، كما ناقش يهود يثرب خاصة . أحبارهم وأميينهم . وقد تتبع هؤلاء جميعاً الرسول . ورد عليهم القرآن في مواضع متعددة .

هاجم الإسلام اليهودية وأعلن أنها بدلت كتابها تديلاً . وخاطب القرآن قلوبهم ، كما خاطب عقولهم . وكانت أهم فقط الخلاف معهم في بادئ الأمر هي المجتمع الديني المغلق : الدين لإسرائيل فقط . وليس ثمة أنبياء سوى أنبيائهم . فلم يعترفوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم — وكانت هذه هي أهم مشكلة من مشاكل الجدل بين النبي وبين أحبارهم . وقد حملت

(١) إسرائيل ولفنسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٣ .

إلى كتاب التاريخ أسماء بعض اليهود الذين اعتنقوا الإسلام مستندين على بشارات بالنبى الجديد من كتبهم أنفسهم ، ومقدار ما كانوا يعانون من أذى شديد صبته عليهم طوائف اليهود . كما ناقشهم القرآن في عدم الاعتراف بنبو المسيح ، وقد أنكرها اليهود إنكاراً باتاً ، نعماً لنظرهم في الدين المغلق .

جادلهم القرآن في نظرية الدين المغلق هذا . وبالتالي في الشريعة الموسوية كلها : هل هي مؤبدة أم لا ، وقد أتى الإسلام بقانون جديد وشريعة جديدة . ولم تفعل المسيحية هذا من قبل . وهذا ما جعل اليهود منذ أول الأمر يرون في الإسلام نظرية دينية جديدة ، نهر النظرية الدينية اليهودية وهي التي تقصر الدين والشريعة ، أو الدين والعمل على بنى إسرائيل فقط ، وكانت تقوم مشاحنات وتحديات بين كثير من الصحابة وبين علماء اليهود . ثم قامت الحروب العنيفة بين المسلمين واليهود - بل كان اليهود القوة الثانية ، بعد قريش ، في محاربة الإسلام في مطلقه .

وإذا نظرنا إلى طبيعة اليهودية والإسلام ، فإننا نرى أنهما يتفقان في أشياء ويختلفان في أشياء : يتفقان في أن كلا منهما - كما قلنا - دين وشريعة ، ويختلفان في نظرية التوحيد ، النظرة إلى إله واحد مطلق . كان إله اليهود يهوه Jchova إلهاً علياً ، ولكنهم اعتقدوا أنه أكبر الآلهة ، ثم تطورت فكرة الإله عندهم ، فاعتبروا « يهوه » الإله الوحيد وهم شعبه الوحيد ولا إله لغيرهم من البشر . وغيرهم من البشر ليسوا بشراً على الحقيقة . ويختلف الإسلام واليهودية في تجسيم اليهود للإله الواحد ، ونفى الإسلام للتجسيم . ظهر الإسلام ينادى بأنه دين وسط محاولاً أن يخفف من غلواء هذه المادية الطاغية اليهودية . وقد هاجم المتكلمون فيما بعد ، طائفة المجسمة ، وشبهوهم باليهود في منهجهم العقلى . ويختلفان - في أننا لا نجد في العهد القديم نظراً عقلياً في الوجود ، ولا يحاول العهد القديم أن يربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة ، إنما يصور حوادث الكون كلها خاضعة لقوة قهرية مادية تسيطر ولا يستطيع العقل أن يسامى إلى كنهها .. أما الإسلام ، فإنه ربط الظواهر الكونية في وحدة فلسفية متسقة وحدد ميثاقه تحديداً كاملاً ،

ويختلف الإسلام مع اليهودية في صورة الله . فإنه العهد القديم جبار متعقم ، يقتل لبنى إسرائيل ، أبنائه ، وينزل من السماء ، ويحارب معهم ويقتل أعداءهم ، وإله التوراة يتدخل في مجرى التاريخ وتدخلاته دورية دورية لليهود ودورة لأعدائهم . حين يغضب على بنى إسرائيل ، يتركهم لأعدائهم ولأعدائه ، وإذا رضى عنهم ، انتقم من أعدائهم وأعدائه أما إله القرآن ، فهو - إن كان حقاً جباراً متعقماً ، فهو أيضاً رحيم ورحمن ، وودود ومحب ، وذواب . وكذلك موسى . نشأة الفكر - أول

فوسى التوراة جبار عنيف ، يقتل ويقاتل ، أما قصة موسى فى القرآن ففيها أجمل المعانى النفسية والروحية . ومن العجب أن تلهم قصته بعد ذلك كثيراً من المعانى الصوفية الرقيقة ، « فخلع النعلين فى الوادى المقدس » و« النار المقدسة » « وطوى الكون » و« جبل الطور » و« الخضر وموسى » و« موسى الكلم » و« مقام لن ترانى » أثارت أجمل النظريات الصوفية ، بل نرى الحلّاج فيما بعد ينادى - وقد قطعت قدماه وذراعاه بسيف الشرع - ينادى بآية موسى القرآنية (وعجلت إليك ربى لترضى) فوسى القرآن غير موسى التوراة ، لقد وضعه القرآن فى نسق الأنبياء الإنسانيين الذين تنبثق منهم أغنيات الروح ، بينما وضعه اليهود منذ القدم وحتى الآن قاتلاً جباراً ، يقتل من يشاء من غير اليهود ، ولا تحركه غير عاطفة اليهود ، ولا يتجه إلا إلى اليهود . جعله الإسلام « روحاً » وجعله اليهود « مادة » جعله الإسلام « نبياً إنسانياً » وجعله اليهود « نبياً صنماً » و« قاتلاً سفاحاً » يقتل من يشاء ويذبح من يشاء ، ويخادع من يشاء ، لبنى إسرائيل العتاة ، سائراً فى التيه أربعين عاماً ، يزجر للكون ويرعد ، ويهدد أعداء بنى إسرائيل بالفناء .

هذا هو الاختلاف بين الأصول الأولى الإسلامية والأصول الأولى اليهودية ، فاختلف الدينان إذن طبيعة ومنهجاً . . . فكيف تطور الخلاف بعد ذلك ، وكيف عاون اليهود على إنشاء فلسفة الإسلام ؟ .

انتقل النزاع إلى أيدي المفسرين من الجانبين المفسرين اليهود والمفسرين الإسلاميين - بحث المسلمون من ناحيتهم فى قلب التوراة ، محاولين أن يثبتوا « أنها قد اشتملت على دلالات وآيات تدل على كون شريعة المصطفى عليه السلام وكون صاحب الشريعة صادقاً . بله ما حرفوه وغيره وبدلوه إما تحريفاً من حيث الكتابة والصورة ، وإما تحريفاً من حيث التفسير والتأويل »^(١) أما من حيث الكتابة والصورة ، فقد أعلن المفسرون الإسلاميون أن التوراة خضعت لتغييرات وتحريفات وحذف منها الكثير . وأما من الناحية الثانية فقد اندفعوا نحو تحقيق نص التوراة الموجود بين أيديهم يحدون فيه البشارات الكبرى بظهور محمد صلى الله عليه وسلم . ألم تذكر التوراة إبراهيم عليه السلام وابنه إسماعيل ، ودعاء إبراهيم لابنه وذريته بجانب البيت المعظم وإجابة الرب إياه : (أنى باركت على إسماعيل وأولاده وسأظهرهم على الأمم كلهم ، سأبعث فيهم رسولا منهم ، يتلو آياتى)^(٢) ، فلما ظهر ابن إسماعيل الأخير ، من على جبال مكة ، يدعو الناس إلى التوحيد فى أبهى صورة ، خالياً من شوائب التشبيه والتجسد لم يصدق به اليهود ؟

(١) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل - ج ١ ص ١٤ .

وأعلنت التوراة أن « الله جاء من طور سيناء ، وظهر بساعير ، وعلن بفاران » أوفى نص آخر « جاء الله من سيناء ، وأشرق من ساعير ، واستعلن من فاران » وفى طور سيناء مظهر موسى فى الوادى المقدس ، وبساعير – جبال فلسطين – مظهر عيسى عليه السلام ، وفى فاران – جبال مكة الجميلة – أعلن الله رسالته الأخيرة . بواد غير ذى زرع عند بيته المحرم . ولا كانت الأسرار الإلهية والأنوار الربانية فى الوحي والتزيل والمناجاة والتأويل على مراتب ثلاث ، مبدأ ووسط وكمال ، والمحيى أشبه بالمبدأ ، والظهور بالوسط ، والإعلان بالكمال ، عبرت التوراة عن طلوع صبح الشريعة والتزيل بالمحيى على طور سيناء ، وعن طلوع الشمس بالظهور على ساعير ، وعن البلوغ إلى درجة الكمال والاستواء بالإعلان على فاران^(١) .

ثم تطور النزاع إلى حقيقة النبوة : هل هى تتطور ، أم أن الدين مغلق والشريعة أبدية ؟ فنشأ النزاع فى مسألة من أدق المسائل العقلية والأصولية – وهى مسألة « النسخ » .

الشريعة عند اليهود واحدة ولا يمكن نسخها ، وهى ابتدأت بموسى وتمت به ، فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ، ولم يميزوا النسخ أصلاً ، قالوا : فلا تكون بعده شريعة أخرى ، لأن النسخ فى الأوامر بداء ، ولا يجوز البداء على الله ، ومسائلهم تدور على جواز النسخ ومنعه^(٢) .

أما المسلمون فقد اعتقدوا فى جواز نسخ الشريعة ، واعتبروا النسخ تكميلاً لها لا إبطالاً . وبحثوا هذه المسألة بحثاً أصولياً من ناحيتين أولاً : بحثاً أصولياً دينياً أى كلامياً ، من ناحية نسخ الشريعة لشريعة . وثانياً : بحثاً أصولياً فقهياً ، من ناحية نسخ قواعد شرعية لقواعد أخرى فى شريعة واحدة من الشرائع .

أما عن الناحية الأولى فقد أنكر المسلمون عدم نسخ شريعة موسى « من جهتين :

(١) من جهة السمع (ب) ومن جهة العقل .

أما من ناحية السمع : فقد ذهب اليهود إلى شاهد من شواهدهم ، نقله المسلمون عن العهد القديم ، هو « هذه الشريعة مؤبدة عليكم ولازمة لكم » دامت السماوات ، لا نسخ لها ولا تبديل » وقد ناقش المسلمون هذه الآية من آيات العهد القديم ، فقالوا بأنها إما أن تكون مكتوبة ، لما نزل بالتوراة من تغيير وتبديل ، وإما أن تكون متأولة .

وأما من الناحية العقلية فقد ناقش المسلمون المسألة نقاشاً لطيفاً ، وانتهوا إلى أن النسخ ضرورة إنسانية لا بد منها ، لكى يتوافق الدين مع تطور الحياة الإنسانية . وقد كتب الإمام

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٦ .

(٢) الشهرستانى : « الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ » .

المشهور « ابن حزم » صحائف جميلة عن جواز النسخ عند المسلمين ، ثم محاولة لإثبات وجود النسخ في جميع أسفار العهد القديم ^(١).

كما أن لابن حزم نفسه كتاباً في الرد على ابن غرسية اليهودي . وهذا يدل على أن النزاع كان مستعراً بين علماء المسلمين وبين مفكرى اليهود .

أيقن اليهود أن قلعة المسلمين العقلية حصينة ، وأن النزاع العقلي المباشر قد ينتهى إلى دحرجهم وانقطاعهم . فاتجهوا اتجاها آخر في محاولة تقويض العقائد الإسلامية ، اتجاها آخر سرياً يتفق مع الطبيعة اليهودية المغلقة التي تلجأ إلى التخفى حين تغلب على أمرها ، وهذا الاتجاه هو الاندفاع إلى قلب العقائد الإسلامية ، والهدف فيها بآراء تخريبية ، أو مخالفة لعقيدة القرآن ، ومحاولة إقامة نزاع عقلي ينتج عنه نزاع سياسى أو حربى . وترى محاولتهم قد أخذت الطريق الآتى :

١ - اليهود والأئمة :

نحن نعلم أن اليهود قد استصلوا من الحجاز ، ووافقوا شمالاً إلى الشام ، كما ذهب البعض منهم إلى الكوفة . ولكن بقي عدد منهم في اليمن ، وسرعان ما أخذ يهود اليمن يفدون إلى الحجاز ، وقد اعتنق البعض منهم الإسلام . وكان هؤلاء ينتمون إلى أفخاذ عربية تهودت قبل الإسلام ، وكان البعض الآخر يهودياً خالصاً . ودخل بعض أحبار الفريقين الإسلام ، وهم على ضغن وحقد عليه وترىص له . وكانت رائحة الفتنة تطل منذ عهد عثمان ، الخليفة السهل اللين ، ورأى هؤلاء الأحبار الفرصة مواتية ، لقد أبعد على عن الخلافة ثلاث مرات ، وعلى صاحب العلم وابن عم الرسول وصهره ، وقد كان له بمنزلة هارون من موسى ، وكان « باب علمه » فألقى هؤلاء اليهود بفكرة « الإمام المعصوم » و « خاتم الأوصياء » وتكاد تجمع كتب العقائد الإسلامية على أن عبد الله بن سبأ ، وهو أول من دعا إلى فكرة القداسة التي نسبت إلى على ، كان يهودياً قبل أن يعتنق الإسلام . بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن عدداً من الصحابة وبخاصة أبي ذر الغفارى وعمار بن ياسر ، وغيرهما من صغار الصحابة وأبنائهم - كـ محمد بن أبى بكر ومحمد بن أبى حذيفة قد وقعوا أيضاً في أحابيل هذا الرجل ، كما أن أفكار الرجعة والبداء والمهدى والأسباط وغيرها من آراء شيعية غالبة ، يهودية الأصل ، كما أن « الكيسانية » وهى أخطر فرق الشيعة الغالية قد تأثرت أشد تأثر بالآراء اليهودية كما ثبت اتصال الغلاة ، وبالأخص في الكوفة ،

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، الجزء الأول ص ١٢٤ إلى ص ١٣٠

باليهود فيها ، وقد تعلموا منهم السحر والنيرونجات ، ويذهب كثيرون من مؤرخي أهل السنة إلى أن مؤسس الإسماعيلية يهود انتسبوا للإسلام مستخدمين أفكاراً يهودية وغنوصية للقضاء على الإسلام باسم أولاد إسماعيل بن جعفر الصادق . وسرى في الجزء الثاني من نشأة الفكر أثر اليهود في تأسيس العقيدة الشيعية الغالية ، ومدى نفاذهم في عقائد الغلاة عامة .

ولم يسلم المعسكر الآخر ، معسكر الأمويين من أثر اليهود وأوضاعهم — فكما لعبت شخصية عبد الله بن سبأ دورها الكبير في إثارة الفتنة في معسكر على وشيعته — لعب كعب الأخبار نفس الدور في معسكر عثمان وشيعته أولاً ، ثم في معسكر معاوية ، والأمويين — فيعتهم ثانياً ، بل كان دور كعب الأخبار في حلقة عثمان أشد أقسى . لقد وفد كعب الأخبار — معلناً الإسلام — إلى المدينة في عهد عمر . وكان كعب الأخبار ، وقد ادعى « علم الكتاب » يقص ، ويستمتع عمر لقصصه ، وتذكيره . ووصفه للجنة والنازل ومشاهدهما . وكانت عينا عمر متفتحة وأذناه صاغيتين لكل مستحدث يخالف الإسلام . وكان كعب الأخبار يعلم هذا ، فلم يستطع — في عهد عمر — أن يدلي بدلوه في إثارة الفتنة ، وإلقاء بدور الحقد بين المسلمين . وما إن تولى عثمان ، حتى أخذ الرجل يقوم بدوره في إثارة الأمويين على بني هاشم . مقابلاً لعبد الله بن سبأ ، الذي كان يقوم بدوره في إثارة الهاشميين ومحبى على بن أبي أمية ، وكان كعب الأخبار يلعب « الكوفة » كما كان عبد الله بن سبأ يلعب « دمشق » بل يقال إن كعب الأخبار قد نهى عمر نفسه عن الذهاب إلى الكوفة بدعوى أن فيها « الشياطين والجن والأرواح الشريرة » . وجد كعب الأخبار الفرصة مواتية في رحاب عثمان ، ثم انتقل إلى الشام مثيراً للأمويين فيها . . وكان يحمل « علم النجوم والسحر والطلسمات » وأراد عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو شخصية غريبة تنمست بالزهد ، أن يتعلم منه بعض هذه العلوم . ثم اتصل ابن زوجته اليهودي ، والذي لم يعتنق الإسلام ، بالأمراء الأمويين المترفين الخاملين في قصورهم ، فألقى إليهم بعلوم الصنعة والسحر والنيرونجات . . . هكذا كان يعمل اليهود في هذا المجال السري وكانت غايتهم الوحيدة ، تقويض الإسلام .

٢ — الإسرائيلية أو الأحاديث الموضوعة :

وما لبث اليهود أن تسالوا إلى نطاق إسلامي خطير ، هو الحديث النبوي . لقد رأوا أن القرآن قد « حفظ » ، ولم يكن في متناول أيديهم على الإطلاق أن ينفذوا إلى أسواره المنيعه . أما الحديث فنحن نعلم قصته ، لم يرد عمر بن الخطاب أن يجمعه ، كما جمع القرآن من صدور قراء الصحابة ، وأعلن أنه لن يجمع الحديث خوفاً من أن يختلط بكتاب الله ، كما حدث للأمم السابقة من قبل — اليهود والنصارى — حين اختلطت الآيات الموحاة بأقوال الأنبياء والرسل ، وكونت كتبهم التي اعتبرها الإسلام محرقة . ومع هذا فإننا نعلم ، أن عمر بن الخطاب كان يتحرى رواية الحديث أشد التحري .

ولم يكن من السهولة في عهده ، أن يلقى في الحديث ، بموضوعات أو افتراءات أو أكاذيب . ولكن اختلف الأمر في عهد عثمان ، كان هذا العهد المجدى لانتشار الأحاديث الموضوعة . ووجد اليهود الفرصة سانحة فاهتبلوها بكل مهارة . وبدأ السيل الكبير من الإسرائيليات يدخل في دائرة الحديث . وقد وضعت الإسرائيليات - أى الأحاديث ذات الأصل اليهودي - في مجال الإمامة والوصاية ، كما ذكرنا . ثم قذف بأحاديث التشبيه والتجسيم ، وذلك حين ثارت مشكلة « المتشابهات » في القرآن . وأحاديث التشبيه والتجسيم مستمدة من التوراة في معظمها ، ونشرها اليهود الذين اعتنقوا الإسلام ، أو تلامذتهم من أغبياء المحدثين . وقد تنبه الشهرستاني إلى هذا فقال « وأما التشبيه ، فلأنهم وجدوا التوراة مملأة من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة ، والتكلم جهراً ، والنزول عند طورسينا انتقالاً ، والاستواء على العرش استقراراً ، وجواز الرؤية فوقاً^(١) » وكذلك نشر اليهود أحاديث عن الميعاد وأشراف الساعة ، والمهدى المنتظر ، والمسيح الدجال ، هكذا كانت نشأة « الحشوية » عند المسلمين ، وأعقبها نشأة المشبهة ثم المجسمة . حقاً كان للتشبيه والتجسيم مصادر أخرى ، كالمسيحية والغنوصية والرواقية ولكن كان لليهود أثر أكبر في كل من المذهبيين .

وبهذا القدر ، عاون اليهود على قيام علم الكلام لنقض ما أدخلوه من عقائد مختلفة في صور أحاديث موضوعة ، دعت شيوخ المعتزلة الأوائل إلى مناقشة هذه العقائد ، وإنكار هذه الأحاديث . كما أن إدخال كثير من الإسرائيليات في الحديث أدى إلى قيام علم إسلامي جليل ، هو علم « مصطلح الحديث » والبحث في الأحاديث بحثاً منهجياً - رواية ودراية أى من ناحية تطبيق قواعد نقد النص الداخلى والخارجى .

وقد دخلت أيضاً الخرافات الإسرائيلية في التفسير ، وأشاعت أساطير كثيرة عن الأنبياء السابقين ، قبلها العامة ، ولكن فقهاء المسلمين وعدداً كبيراً من المفسرين ، تنبهوا إلى خطورة هذا الاتجاه الحشوى ، وقاموا هذه الخرافات مقاومة عنيفة^(٢) .

ولن أحاول هنا أن أخوض فيما يعلنه بعض المستشرقين اليهود من أن كثيراً من العقائد الإسلامية وبخاصة في علم الآخرة مأخوذ من التوراة . وقد تنبى هذا اليهودى المتعصب جولد تسيهر هذه النظرية . ومن أهم الأمثلة التى أعطاها لإثبات نظريته : فكرة الوجود في « عالم الدر » ، أى فكرة وجود الخلائق في صلب الإنسان الأول على هيئة الدر ، وأن الله في هذا العالم أشهد الخلق على أنفسهم ، ثم خلقهم فعلاً متعاقبين في الأجيال . وقد حاول جولد تسيهر أن يثبت أن تلك الفكرة يهودية . بحتة ، وأن لها آثاراً ومآخذ في التوراة نفسها .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٤٢ .

(٢) راجع تفسير ابن كثير ص ٢٦٠ ومقدمة ابن خلدون ج ١

وإن ردنا على هذا : ولا شك أن جولدتسيهر وغيره من المستشرقين يعرفون هذا تمام المعرفة ، ولكنهم يخادعون ويخدعون . إن الإسلام لم ينكر على الإطلاق أنه متمم لليهودية الحقة والمسيحية الحقة ، أنه إنما أتى : متمماً — لمن قبله من الأنبياء والرسل ، ومصدقاً للتوراة الصحيحة والإنجيل الصحيح ، فإذا تكلم عن التوحيد ، وما زال في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا دعوة إلى التوحيد ، فهل في هذا ضرر أو ضرار .

وإذا تكلم عن « عالم الدر » وما زال — في بعض آيات العهد القديم الموجود بين أيدينا — بعض الوصف لهذا العالم ، فهل هذا شين على الإسلام . إن الآيات الصحيحة غير المحرفة وغير المبذلة في العهد القديم ، وآيات القرآن إنما اثبتت من نبع واحد هو الوحي الإلهي . وهنا تشابهت فليس الأمر إذن أخذ القرآن من التوراة ، وإنما صدور الأول والصحيح من الثاني عن نبع واحد ، هو المجرى الإلهي الكبير .

نشأة الفكر الفلسفي عند اليهود :

وتطور الجدل بينهم وبين المسلمين .

لقد قلت من قبل إن اليهودية لم تدع من قبل إلى قيام فلسفة عقلية ، كما أنه ليس في التوراة بنور مذهب فلسفي أو ميتافيزيقي ، يمكن عرضه من خلالها . إنما كانت اليهودية وكتبها المقدسة إعلاناً عن مذهب ديني بحت ، خلو من النظر العقلي ، ولا شك أن هذا المذهب الديني يتضمن معرفة « الله » ويتطلب من اليهود التبشير بهذه المعرفة لدى غيرهم من الأمم . ولكن اليهود آمنوا بأن الوحي لم فقط ، وأن معرفة الله مقصورة عليهم فقط هم « بني إسرائيل » ، وغيرهم من الأمم « عبيد بني إسرائيل » وشعروا أنهم ليسوا في حاجة أبداً إلى نظر عقلي أو فكر فلسفي . وأمدتهم غريزتهم الباطنية « وحسهم الداخلي » « وخيلتهم الواسعة » بأن يتأوا عن التأمل والنظر الخارجيين . ولذلك لم يحاول حكماء العبرانيين القدامى أن يبحثوا أو أن يسلطوا في سر الوجود . لم يكن وجود الله ، وروحية النفس ، ومعرفة الخير والشر عند اليهود نتيجة لسلسلة من الآقيسة العقلية ، وإنما اعتقدوا في وجود « إله خالق » ، وقد نزل الوحي بهذا على أسلافهم ، أما وجوده ، فإنه — يتعالى — كما يبدو لهم — عن البرهنة الإنسانية ، أما الأخلاقية اليهودية ، فقد كانت نابعة عن إيمانهم بهذا « الإله الإسرائيلي » الإله الذي صور فقط في صورة إله الإسرائيليين ، عادل وطيب مع الشعب المختار على العالمين ، وقاس وجبار مع أعداء بني إسرائيل . فلم ينبثق لدى اليهود فكر فلسفي . بل إن مونك ، كبير المستشرقين اليهود وقديمهم يعترف بهذا فيقول « لم يوجد في كتبهم — أي كتب اليهود — أي أثر لهذه التأملات الميتافيزيقية التي نجدتها لدى الهنود أو اليونان ، ولم يكن لهم فلسفة بالمعنى الذي نطلقه على هذه الكلمة .

إن الموسوية — في جانبها النظري — لا تقدم لنا رأى لا هوت عالم ، ولا أى مذهب فلسفى ، ولكنها تقدم لنا مذهباً دينياً ، — يقرر الوحي — كأساس له ^(١) .

ويرى مونك أنه انبثق لدى العبرانيين القدامى بعض لمحات فلسفية في صورة شعرية تعالج بعض مسائل الوجود المطلق في علاقاته مع الإنسان ومن أمثلة هذه المسائل : وجود الشر في عالم فاض عن الإله ، الخير المطلق . وكيف نعرف بوجود حقيقى للشر بدون أن نفترض محدودية هذا الموجود السامى الذى لا يمكن أن يفيض عنه أى شر . وكيف نعرف بوجود هذه الحدود في الله بدون أن ننكر وحدة الموجود المطلق . بدون أن نسقط في الثنائية . لقد أجاب الحكماء الموسويون على هذا بأنه ليس ثمت وجود حقيقى للشر . وأن الشر لم يوجد في الخلق ، وأن هذا الخلق حين فاض من الله لم يكن أبداً موطناً للشر كان الله ينظر ، في كل فترة من فترات الخلق ، أن هذا الخلق كان خيراً « إن الشر لم يدخل العالم إلا مع العقل : لقد كتب على الإنسان — وقد أصبح موجوداً عاقلاً وأخلاقياً — أن يحارب المادة وأن يصارعها . هنا قام للتصادم بين العنصر العقلى والعنصر المادى فيه ، وفي خلال هذا التصادم « ولد الشر » . ويقرر الحكماء العبرانيون — أن واجب الإنسان — وهو يمتلك الحس الخلقى وله الحرية المطلقة في جميع أفعاله أن تتفق أفعاله مع الخير الأسمى ، أما إذا ترك المادة تتغلب عليه ، فإنه يصبح عملاً من أعمال الشر . ويرى مونك أن هذه النظرية العبرانية القديمة في الشر قد تمسك بها أنبياء بنى إسرائيل وحكماؤهم مستندين على الفصل الثالث من سفر التكوين ، ويرى أنها نظرية أساسية في الموسوية : أن الإنسان يمتلك الحرية المطلقة في ممارسة قدراته وأن الحياة والخير ، والموت والشر كلها بين يديه .

ولكن من هو « الإنسان » في نظر الحكماء العبرانيين القدامى . إنه العبرانى الإسرائيلى ، وهو وحده ذو الإرادة الحرة ، ويده فقط الحياة والخير والموت والشر . وبقي العبرانيون بمنأى عن كل تفكير عقلى فلسفى ، فإذا ما حاولت فلسفة من الفلسفات النفاذ إليهم ، كيفوها لتطوير نظريتهم الدينية . وكل ما نظفر منهم في باب الحكمة هو فلتات حكمية في صورة شعرية . ويرى « مونك » أن الحكماء العبرانيين القدامى كانوا كالعرب الجاهليين تماماً ، شغفوا بوضع حكمتهم العملية في صورة أمثال وحكم ، وفي الأغلب في صور شعرية . ويقرر « إن دين العبرانيين لم يترك أى مكان فيه لتأملات فلسفية بمعنى الكلمة » ويذكر أنه في اجتماعات الحكماء القدامى العبرانيين ، أثرت « موضوعات فلسفية » ولكنها عولجت من وجهة نظر دينية وفي صورة شعرية ويعطى مثالا لهذا كتابي : Ecclesiaste و Job أما الكتاب الأول فيذكر اجتماعاً لبعض الحكماء حاولوا فيه معالجة مشكلتي العناية الإلهية والمصير الإنسانى . وقامت

مناقشة طويلة ، لم تنته بهم إلى نتيجة ما . وهنا ظهر الرب في غضب ونهاهم عن تأمل أسرار الإله ، ووسمهم بعجزهم وتقصيرهم عن الوصول إلى الحقيقة ، وأنهم لن يستطيعوا الوصول إلى طريق العناية الإلهية وغاياتها . إن الإنسان لا يستطيع أن يتأمل آيات الخلق إلا خلال الدهشة فقط . إن كل شيء في الطبيعة في نظره سر عميق . فكيف يستطيع إذن إلى أن ينفذ «العناية الإلهية» و «الحكومة الربانية» التي تحكم الكون . إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف طرق الله الموجود الا محدود ، اللانهائي . إن عليه فقط أن يخضع متذللاً أمام القوة الكلية ، وأن يسلم لها بإرادته . هذه هي القضية الرئيسية التي يتكلم عنها الكتاب الأول ، وهي خالية تماماً من كل أثر فلسفي : أما الكتاب الثاني ، وهو يصل أيضاً إلى نفس النتائج ، ولكن يشوبه مسحة من شك عقلي ، ويدل على آثار من تفكير خارجي قد وصل إلى كتب العبرانيين المقلدة . وفي اليهود إلى بابل ، وهناك تأثروا بلا شك بالكلدان والفرس ، في طريق حياتهم ، بل في معتقداتهم الدينية . وقد نقلت معتقدات « الزند أفستا » في إصحاحات العهد القديم : حزقيال وذكريا ودانيال وتركت آثاراً يستطيع الباحثون في العهد القديم أن يجدوها بسهولة . حقا كانت الزند أفستا لاتدعو إلى التوحيد المطلق وإنما تدعو إلى الإثنينية ، ولكنها كانت أيضاً تحارب الوثنية . ولهذا فضلها اليهود ، وانعكست كثير من عناصر الزند أفستا في العهد القديم . كما أن الروحية التي كانت تشع في الدين الفارسي جعلت اليهود ينجلدون إليها ، ويفتح مجتمعهم المغلق لكثير من عناصرها . وقبل عامة اليهود كثيراً من عناصر البارسية — أي الزرادشتية . وأصبحت جزءاً لا يتجزأ من عقائد اليهود . ولكن البارسية نفسها لا تحتوى من العناصر الفلسفية ما يجعلها مذهبا فلسفياً يلهب اليهود روح الفلسفة ، ونزوة التفلسف ولا يوجد اختلاف كبير مميّز بين كتابات اليهود تحت حكم ملوك العجم أو أوائل الملوك المقدونيين وبين كتاباتهم قبل المنفى .

ولكن ما نلبث أن نجد تطوراً شبه فلسفي لدى جماعات من يهود الإسكندرية . ساد الحكم المقدوني مصر ، ولجأ كثيرون من اليهود إلى الإسكندرية ، وكونوا جالية غنية ازدهرت تجارياً أشد الازدهار . وأقبل اليهود على الثقافة اليونانية بتذوقونها . ولأول مرة في تاريخ اليهود يقابلون حكمة عليا أسمى من تراثهم . فتأثروا بها أشد تأثير . وكانت التوراة قد ترجمت إلى اليونانية في ترجمتها المشهورة بالسبعينية . وكان بطليموس فيلادلف قد طلب من اليهود ترجمتها فقام بالترجمة اثنان وسبعون عالماً من علماء يهود مصر . ونسى اليهود العبرية ، وبدأوا يتكلمون ويكتبون باليونانية . وكان لابد للبعض منهم أن يخوضوا في التأملات الفلسفية . وكانت غايتهم أن يرفعوا من قدر دينهم في عيون اليونان ، وكان هؤلاء ينظرون إلى هذا الدين اليهودي بعين الاحتقار ، ويرونه أساطير وخرافات . وبخاصة حين أصبح نص التوراة في أيديهم ، والتوراة — كما نعلم — هي تاريخ بني إسرائيل ، فيها قصصهم وخرافاتهم ،

وما نالهم من نعم ، حين حافظوا على الشريعة الموسوية ، وما نزل بهم من نقم حين عصوا هذه الشريعة ، وفيها نزول الله يحارب معهم ، وفيها تخلى الله عنهم ، وفيها التشبيهاً للمادية الغليظة ، والعبارة الحشوية . . . كل هذا جعل اليونان يبنأى عنها . ولذلك قام بعض يهود الإسكندرية بمحاولة فلسفية يحاولون بها شرح التوراة شرحاً رمزياً ، وكان هذا هو الطريق الوحيد أمامهم لجعلها مقبولة لدى اليونان . وكان اليونان أنفسهم يفاعون في هذا العصر نفس الشيء ، كان الفيثاغوريون والأفلاطونيون والرواقيون يقومون بشرح الميتولوجيا والأسرار ، وكانت هذه الشروح تجد رواجاً لدى القراء ، وسرعان ما قام بعض اليهود بنفس الشيء . كانت الفلسفة اليونانية هي الأساس ، والتوراة هي الميتولوجيا والأسرار ، فأخذوا يشرحونها شرحاً رمزياً . بل إننا نجد في نسخة التوراة السبعينية آثاراً من هذا الاتجاه الرمزي الذي انتشر بين يهود الإسكندرية ثم كان فياؤون ممثل هذا الاتجاه الكبير . وقد انتشرت هذه الفلسفة في عهد بطليموس فيلخوميثور ويمكن تلمس بقايا منها في شلوات تركها الفيلسوف اليهودي أرسطوبول Aristobule ، كما أن هناك كتاباً آخر يتضح فيه آثار الحكمة اليونانية المترجمة بالعقائد الشرقية . وهذا الكتاب هو كتاب « الحكمة » ومؤلفه يهودي إسكندري .

والمشكلة الهامة في هذه الفلسفة التي نطلق عليها تجاوزاً اسم فلسفة يهودية . هل هي فلسفة يهودية حقاً . لقد ذهب أكبر ممثلي هذه الفلسفة وهو فيلون ، إلى نظرية تتحكم فيها الفلسفة البوذية ، وتتضامل أو تكاد تختفي النظرية اليهودية . إن الموجود الإلهي — عند فيلون — هو الكمال المطلق ، بحيث لا يمكن أن نعلمه بإدراك عقلي أو إدراك في مجال العقل الإنساني . وحينئذ تنهار التشبيهاً الغليظة وصور التجسيات التي أوردتها العهد القديم . وقد ذهب فيلون بعيداً في التفسير الرمزي ، بحيث تكاد تنقطع صلته بالتوراة : إنه يقرر أن كل تشبيه ورد في التوراة إنما يجب أن يؤول ، كما أن الله ليس إله العبرانيين أو إله الإسرائيليين فقط ، وإنما هو إله العالم جميعاً ، « وأسماؤه تدل على الكلية ، فهو الموجود ، والموجود حقاً ، وهو العلة الأولى ، وأبو العالم وملكه ونفسه وروحه »^(١) وهو يؤول أشد تأويل قول التوراة « إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب » ، فإبراهيم عنده هو العلم ، وإسحاق هو الطبيعة . ويعقوب هو الزهد . إن الأسماء الثلاثة لا تعني أبداً أنبياء بني إسرائيل ، وإنما هي المصادر الثلاثة لمعرفتنا بالله . ثم يستخدم نظرية المثل الأفلاطونية — فيقول : إن الله هو « شمس الشمس » . أي أنه الشمس المعقولة للشمس المحسوسة . والله مجرد ، كما هو مثال أو مثال المثل ، فلا تجليات له ، وهو بصدد عملية الخلق . إن العالم هو عمل قوى متوسطة ، تشارك في الماهية الإلهية ، وبواسطتها يتجلى الله في الوجود ، كما تتجلى آثار الشمس في أضوائها . وبهذه الوسيلة هو موجود

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٤٩ .

دائم ، حاضر في كل شيء ، فعال هو في الأشياء الفاضلة منه بدون أن يفعل على الإطلاق^(١). أما الوسطاء الذين يفعل الله خلالهم فكثيرون ، فالوسيط الأول اللوجوس أو الكلمة ابن الله - نموذج العالم ، ويلي الحكمة ، ثم رجل الله أو آدم الأول ، ثم الملائكة ، ثم نفس الله . وأخيراً - القوات - وهي كثيرة - ملائكة وجن ناريفون وهوائيون ينفذون الأمر الإلهي .

وقد كان فيلون أحد مؤسسي المسيحية الحقيقيين - أخذ أقواله القديس يوحنا الإنجيلي ، وصاغها متلازمة مع عقيدته في المسيح ، وقد كان فيلون قريب العهد بيوحنا وثبت أن يوحنا قرأ أعمال فيلون وتأثر بها .

ونحن لا نبحث هنا في التطور التاريخي أو الممهدات الفلسفية لظهور المسيحية ، إن بول نفسه كان يهودياً ، وقد تأثر بالأعمال اليهودية الهرطوقية ، ومزجها بحياة المسيح ، كما كان على معرفة بالفلسفة اليونانية خلال ثقافته اليهودية التي كانت - كما نرى - فيلونية وهذه الفلسفة فلسفة انتقائية أو انتخابية أو مجمعة ، فبجانب الصبغة اليونانية ، نفذت إليها خلال التراث اليهودي - الحكمة البابلية ، ثم عناصر كثيرة من الفلسفة الهندية . وقد انعكست هذه الفلسفة الانتقائية في فلسفة أفلوطين ومدرسة الإسكندرية من ناحية ، وفي المسيحية من ناحية أخرى . وقد أخذت الأفلاطونية المحدثة جوهر أقوال هذه الفلسفة الفيلونية ، وبخاصة نظرتها الوجودية أي القول بوحدة الوجود ، وأخذته المسيحية بنظرتها الحلولية أي القول بحلول اللاهوت في الناسوت ، وبقولها باللوجوس . وصبغت كل من الأفلاطونية المحدثة والمسيحية المذهب الفيلوني بنظرة ، كل من وجهة نظره الخاصة .

لم تكن هذه الفلسفة يهودية ، إن « الكنيس » قد أنكرها إنكاراً باتاً . وما لبث أن انعكس هذا في قلب اليهودية نفسها : إن يهود الإسكندرية ، وهم في محاولة مستميتة لإثبات أن لديهم فلسفة خاصة بهم ، أرادوا أن يضعوا لهذه الفلسفة « شكلاً خاصاً أصيلاً » وأخذوا يشيعون ويعلنون ويكتبون : أنهم هم أصحاب تلك الفلسفة . وأن فيثاغورس وأفلاطون وأرسطو كانوا تلاميذ لليهود . انتشرت قصص وروايات كتبها مؤلفون يهود ، تقول إن هناك علائق بين أنبياء بني إسرائيل وبين الفلاسفة اليونان ، وأن هؤلاء الأخيرين أخذوا من معدن النبوة ، كما سيعبر عن هذا بعض مؤرخي الفلسفة اليونانية من الإسلاميين - متأثرين بإسرائيليات . أقول انتشرت هذه القصص والروايات اليهودية تحاول أن تربط بين فلاسفة اليونان وبين أنبياء بني إسرائيل . وذكرنا على لسان بعض الكتاب الوثنيين الصلات بين قدامى الفلاسفة واليهود ، ويردون فقرة للفيلسوف كليارخوس ، أحد المشائين القدامى من تلامذة أرسطو ، يقول فيها إنه تعرف على يهودي في آسيا ، وأنهما تناقشا أثناء المقابلة في موضوعات فلسفية ، وأنه تعلم من هذا اليهودي

أكثر مما تعلم هذا اليهودى منه . ويعتبر نوميونوس الأبامى أفلاطون « موسى يتكلم لغة أهل أثينا » هذا هو التفسير المخادع الذى قدمه يهود الإسكندرية المثقفون للصلات بينهم وبين الفكر اليونانى .

أما يهود فلسطين ، فلم يكونوا أقل تعرضاً لنفوذ الفكر اليونانى فى تراثهم ، وكانت اليهودية نفسها كدين فى خطر . وقد انقسم اليهود حيثئذ إلى قسمين : الفريسيون والصدوقيون ، أما الفريسيون : فقد قبلوا الأفكار والمذاهب والطقوس العملية السائدة ، وتأثروا بها أشد تأثير ، وحاولوا أن ينسبوا لكل هذا أصلاً قديماً وإلهياً ، مدعين أنها نقلت خلال العصور بتقليد أو رواية شفوية أو ينسبون إلى موسى نفسه نظرية التفسير التى طبقوها هم على النصوص المقدسة . وقد نفذت فى أعماق أعمال الفريسيون الفلسفات اليونانية والكلدانية والفارسية . أما « الصدوقيون » فقد رفضوا « التقليد الشفوى » وبالتالي رفضوا كل المذاهب المفسرة والعقائد الجديدة التى لا توجد فى النص المكتوب وكان الصدوقيون يمثلون اليهودية الرسمية وكان إيمانهم بإله يهودى فقط لليهود — ولم تتطور فكرة الإله عندهم وكانوا ينكرون أيضاً البعث فى صورته الجسدية أو الروحية وقد تكونت جمعية سرية فى أعماق فريق « الفريسيون » ، أخذت تزاوّل طقوساً معينة وقد سميت باسم Esséens أو Esséniens وقد اشتقت الكلمة فى الأرجح من الكلمة السورانية Asaya أى الأطباء . ويبدو أنها تكونت على غرار جماعة يهودية فى مصر ، تسمت باسم الأطباء الروحانيين Therapeutes أو أطباء النفوس ، كانوا يعيشون فى وحدة واعتكاف وتأمل ، وكان يهود فلسطين أقرب من أطباء الإسكندرية إلى الديانة اليهودية ، وكانوا يضعونها موضع الاعتبار فى الحياة العملية وفى الحياة الاجتماعية ، ولكنهم كانوا أيضاً يعيشون معيشة زاهدة وحياة تأمل عميقة^(١) . ومن المثير ومما يلفت النظر أن تكون هذه الجماعة : مباشرة بمذهب هو مزيج من التصوف والفلسفة ، وأن تتطور لدى يهود فلسطين فى وقت ميلاد المسيحية . ومن الملاحظ أيضاً أن أطباء فلسطين اليهود كانوا ينسبون « لأسماء الملائكة » أهمية كبرى . وكانت لهم مذاهب خاصة سرية . ويعتبرونها أسراراً لا تنفّس إلا لأعضاء الجماعة وبعد انضمامهم لها بوقت طويل واختبارهم اختباراً عنيفاً ، هذه هى الصورة الأولى للماسونية التى ابتدعها اليهود أيضاً فى العصور الحديثة ، وجعلوها وسيلة لنشر كثير من مبادئهم ، وغايتهم إقامة هيكلى سليمان مرة ثانية

ويقرر فيلون فى كتابه الموسوم بـ *Quod omnis probus lib* أن هؤلاء الأطباء كانوا يحقرون الجانب المنطقى فى الفلسفة ، ولا يدرسون من الطبيعيات إلا الجزء الخاص الذى يبحث

(١) ظهرت وثائق البحر الميت منذ عام ١٩٤٧ م . وقد كشفت لنا الكثير عن حقيقة المذاهب اليهودية وظهور المسيح .

وجود الله ومنشأ الأشياء الموجودة وكانوا يدينون بمذهب يلعب فيه علم الجن والملائكة الدور الكبير ، وذلك بالإضافة إلى بعض التأملات الفلسفية ، وقد ازدهرت بينهم بعض المذاهب التي كوّنت فيما بعد الكابالا ، مذاهب مأخوذة من مصادر متعددة ومختلفة ، ولا شك أنها كانت المصدر الرئيسى الذى أوحى للغنوصيين بعض مذاهبهم فيما بعد .

ويقرر مونك أن تأثير فلاسفة يهود مصر على الأفلاطونية المحدثة من ناحية ، وعلى الفلسفة الغنوصية من ناحية أخرى يضع اليهود في سياق الفلسفة أو الفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين فلسفة اليونان وآراء الشرقيين . ويقول : إنهم من هذه الوجهة من النظر يستحقون اسم الفلاسفة ويأخضون مكاناً في تاريخ الفلسفة . ولكنه يقرر أنه بالرغم من بعض الأصالة التي تنسب إلى هؤلاء الفلاسفة سواء أكانوا من يهود الإسكندرية أم من الكابالا ، فإنه من الصعب جداً أن نسمي مذهبهم الحلولي « فلسفة يهودية » إنهم خارجون عن تاريخ اليهودية العام . إنهم دوائر معزلة عن تيار الفكر اليهودي المنبثق عن اليهودية نفسها . كان اليهود هنا فقط وسطاء بين الفكر الأوربي ممثلاً في اليونان ، والفكر الشرقى ممثلاً في قصص العهد القديم ، وفلسفة اخنوخ وحكمة فارس وأساطير الكلدان . ويشير مونك في براعة إلى أن اليهود قاموا بنسج الدور مرة أخرى في ظروف مختلفة تماماً . ولعله يقصد قيام اليهود بحركة ترجمة الفلسفة الإسلامية والعلم الإسلامي إلى أوروبا في القرنين الحادى عشر والثاني عشر الميلاديين .

ولما ظهرت المسيحية عاداها اليهود — أشد المعاداة — كما نعلم ، وبدأ الصراع الحاد بين الدينين ، وقد أخذ الصراع مظهرًا دموياً مرعباً ، وإذا كان اليهود قد ازدهروا — من الناحية العقلية — أو بمعنى أدق ظهر منهم بعض المفكرين المتفلسفة ، فإن القرون المسيحية الثلاثة الأولى قد قضت على كل تقدم عقلى لدى اليهود وتوزعوا بعد نكبتهم في القدس في كل البلدان ، وتفرق علماء اليهود هاربين من انتقام الرومان . ولم يعد لهم أمل في أن يجمعوا بيت المقدس مركز الثقافة اليهودية أو الرمز الذى يتجمع فيه آمال الأمة المشتتة . كان هم هؤلاء العلماء الأكبر أن يجمعوا اليهود في كل بلد حلوا فيه كجماعة دينية . وبدعوا منذ الربع الأول من القرن الثالث الميلادى يجمعون جميع تعاليم القرويين — وكان معظم اليهود من هذه الطائفة — في كتابهم المقدس « المشنا » وكان هذا الكتاب حصيلة عمل مستمر في مدى ثلاثة قرون وكان اليهود المشتتون قد حملوا معهم النصوص القديمة لكتبهم المقدسة ، فأخذوا — بعمل تقلى واسع — في تحقيقها ، وتقويم نصوصها ، ووصل بهم الحال إلى أنهم كانوا يحسبون عدد الحروف المختوة في كلمات كل كتاب . وإذا ما حاولنا أن نبحت عن أى أثر فلسفى في الحواشى والشروح المتعددة التي وضعت خلال ستة قرون من العهد المسيحى — سواء في التلمود أو في التفسيرات البلاغية أو الرمزية للتوراة — فإننا لا نجد شيئاً هاماً . إننا نجد آثاراً كالبية تختص بالجن والشياطين والسحر والشعوذة ، والأسرار الخفية . ولا نجد ذكراً

للجانِب النظري للكبِالا ، وهكذا عاش اليهود في ظلال المسيحية .

* * *

وظهر الإسلام ، واستقر المسلمون في البلاد المفتوحة . وأحسن اليهود لأول مرة في تاريخهم بالأمن والطمأنينة . كان كتاب المسلمين يعتبرنهم « أهل ذمة » لهم حقوق وعليهم واجبات ، ويعترف فيدا وهو عالم يهودي معاصر بموقف المسلمين التسامح أكبر تسامح تجاه اتباع الكتب المقدسة ^(١) . وصل عدد كبير من اليهود في عصور الإسلام إلى أعلى درجات الوظائف المدنية ، وسيصل البعض منهم في الأندلس إلى مقام الوزارة . ولقد رأينا - من قبل - كيف حمل اليهود الأضغان للدين الجديد ، وبدءوا العداوة في المدينة . ورأينا كيف اندفع اليهود من اليمن ، وكانت في اليمن جالية يهودية كبيرة ، انتشرت فيها السيمياء والكيمياء والتنجيم والسحر والطلاسم ، وأن منها أتى عبد الله بن سبأ من ناحية ، وكعب الأحبار من ناحية . ووصل اليهود إلى الكوفة ، وسكنوا فيها ، وعاونوا على إشعال « التشيع الغالي » وعلموا الكثير من رجاله السحر والذيرنجيات . كما اندسوا في قلب الحديث . ينشرون الإسرائيليات المضلة . ولكن حتى في هذا لم تكن لهم فلسفة أو فكر فلسفي . وأخذ عدد كبير من اليهود يعتنق الإسلام . وهنا رأى « الكنيس » أن يبدأ الحرب العقلية والجدل العقلي . ويقرر مؤنك أن الحركات العقلية في العالم الإسلامي أثرت بقوة على الكنيس ، وقد وأد هذا نزاعا واصطداما ، اضطر رجاله من اليهود أن يستخدموا وسائل وأسلحة أخرى - غير الأسلحة المستخدمة في المدارس التلمودية لحل المشاكل التي قابلتهم ، مشاكل نظرية ، ومشاكل عملية . وكان اليهود - كما قلت - يحاولون من أي تراث فلسفي ، كانت النزعات الفلسفية التي انبثقت من يهود اسما - كفيلون وغيره - لا تمثل اليهودية في شيء . ولذلك نرى أنهم لم يشاركوا في حركة الترجمة المشهورة - ترجمة علوم اليونان إلى العربية ، شارك العرب فيها المسيحيون السوربان من يعاقبة ونساطرة ، وشارك فيها الصابئة ولكننا لا نجد أبدا اسم يهودي واحد ، قام بالترجمة ، كان اليهود فقط أصحاب علوم سرية وسحرية : السحر والذيرنجيات والسيمياء ، مع بعض عناصر من كيمياء بدائية ، وامتحن الكثير منهم الطب ، فلما جاءت حركة الترجمة ، كانوا بحلولاً من كل استعداد علمي لها ، فلم يشاركوا فيها .

ونلاحظ كذلك أن هؤلاء العلماء اليهود الذين شاركوا في الحركة الفلسفية نفسها إنما كتبوا بالعربية ، كانت اللغة العربية « لغة العلم الدولية » وقد تكييفت تكييفاً - لا مثيل له في لغة من اللغات - لتلقى التراث الجديد الذي نقله مجموعة من الكتاب والترجمة ، وهو يحمل معاني جديدة ومصطلحات متشابهة . ومن العجب أن يقول فيدا « إن العربية فرضت على

رعايا الخلفاء غير المسلمين - وربما على اليهود أكثر منهم على النصارى « (١) إن العربية لم تفرض على هؤلاء بقدر ما سارع هؤلاء اليهود والمسيحيون لتعلمها والتكلم والكتابة بها ، لتابعة التطور العلمى الخلاق ، الذى قذف به المسلمون فى تيار الحضارة العام . ولم يجد علماء اليهود أى غضاضة فى الكتابة بلغة جديدة تنتمى إلى دين جديد ، ولماذا يتحرق فيدا غيظاً حين يذكر أن اليهود قد كتبوا بهذه اللغة الغنية ، وقد كتب يهود الإسكندرية من قبل باليونانية ، وكذلك فعل يهود فلسطين . ثم إن اليهود أنفسهم قاموا بالترجمة السبعينية للتوراة . ونقلت التوراة إلى اليونانية ، لغة آرية تختلف خصائصها أشد الاختلاف عن خصائص لغة سامية كتبت التوراة فيها أصالة ، وهى اللغة العبرية . إن الواقع أن علماء اليهود بدؤوا تفسير الكتاب ، وعرض القانون الشفوى - باللغة العربية ، وذلك حين رأوا مجموعة كبيرة من الشعب اليهودى تعتق الإسلام ، ثم للدفاع عن عقيدة أسلافهم أمام الهجمات العقلية لأعدائهم . وأصبحت العربية والراث العربى نافذاً فى أعماق الفكر اليهودى ، بل لا بد من معرفة هذا التراث وأثره فى اليهود حتى أوائل عصر النهضة . إن فيدا نفسه يعترف بأنه لا يمكن فهم فلسفة لى بن جرسون وحسداى كرسكاس ، وهما من رجال عصر النهضة وكانت صلاتهما المباشرة بالعربية قد انقطعت ، ولكن التأثير العربى الفيلسوفى كان يشع فى كتاباتهما ، بحيث لا يمكن اعتبارهما خارجين عن دائرة الفكر العربى . ونحن نعلم - وهذا ما لا يذكره فيدا - أثر هذين المفكرين النافذ فى اسبينوزا . لقد كان المسلمون يعطون ، كانوا هم « العاطين » وكان اليهود يأخذون ، « كانوا هم الآخذين » طوال القرون الوسطى ، وحتى عصر النهضة ، وما بعد عصر النهضة .

• • •

نعود إلى الفترة التى تؤرخها ، فنرى الشهرستانى يتنبه إلى أخذ اليهود من المسلمين « وأما القول فى القدر ، فهم مختلفون فيه حسب اختلاف الفريقين فى الإسلام ، فالربانيون منهم كالمعتزلة فينا ، والقراءون كالمجبرة والمشبهة « ومع أن النص غير دقيق ، إلا أنه يبين - على وجه العموم - انعكاس الفكر الإسلامى فى اليهود .

كانت أكاديمية بابل مزدهرة فى ذلك العهد ، وكانت تلمودية ، تدبى بالنص المكتوب وبالنصوص الشفوية . ولكن الدنيا كانت تتحرك حولهم ، وكانت الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن فكر إسلامى أصيل تتكون - أو تكونت فعلاً . وفى أكاديمية سورات ، لإحدى أكاديميات بابل اليهودية ، كان الربانيون هم المسيطرون على الحركة اليهودية . كانوا - كما قلت - عن اليهود عامة يعيشون فى أعماق نصوصهم المكتوبة ، وفى الوقت عينه يتمسكون أشد

التمسك بالنصوص الشفوية . كانت المدارس التلمودية تسيطر على جمهور اليهود . ولكن الفكر المعتزلى الإسلامى مالبث أن نفذ إلى رجال هذه المدرسة فظهر أحد علماء اليهود فى عهد أبى جعفر المنصور ، يبشر بحركة عقلية جديدة « وهو عنان بن داود » وينشئ فريقاً جديداً مقابلاً للربانيين ، وهو فريق القرائين . وقد أعلن عنان الثورة على الربانيين ، وعلى سلطاتهم الدينية ، ونقض القوانين التقليدية ، كما دعا إلى استخدام العقل ومبدأ البحث الحر . ولقد كان فى هذا صدمة كبرى للربانيين ، كانت الربانية مركز الاعتقاد اليهودى ، تحافظ على وحدتهم طبقاً لمعتقدات واحدة ، وكانت تؤمن بالنص المكتوب كما تؤمن بالتقاليد الشفوية التى وصلتهم خلال التاريخ والأجيال المتعاقبة . فما إن ظهر عنان بن داود يعلن المذهب القرائى حتى ثارت ثورة الربانيين . مع أنه من الجدير بالملاحظة أن عنان بن داود لم يهدم التقليد الشفوى تماماً ولم يرفض - كما فعل الصادوقيون من قبل أى تفسير من أى نوع للتقليد ، إنه ألقى فقط بالفكرة التى تقول : ينبغى أن تكون النصوص - مكتوبة أو شفوية - منسجمة - مع العقل . أو بمعنى أدق إنه يعلن : أن النقل والعقل لا يتعارضان . وسمى أتباعه أنفسهم بالقرائين - والكلمة فى أصلها « كرائم - أى النصيين ، أى أتباع النص المكتوب ، لا الرواية الشفوية . ثم تغيرت واشتهرت باسم القرائين وكان القراءون - أول من ألقوا فى اليهودية بأول مذهب لاهوتى منسق وعقلى ، ويؤيده النظر الفلسفى . كان القراءون أثراً من آثار المعتزلة^(١) ، بل كانوا تابعيها فى التراث اليهودى . لقد اتخذ القراءون اليهود المعتزلة مثلاً لهم واتخذوا اسم « المتكلمين » وسما لهم . بل إن المسعودى يصف القرائين بنفس الوصف الذى يصف به المعتزلة « أهل العدل والتوحيد » ويقول القرائى اليهود أهرون بن إيليا صراحة إن القرائين وقسماً كبيراً من الربانيين تابعوا مذاهب المعتزلة بل إن كتاب خوزارى اليهودى يذكر « أن ملك الخزر طلب أن يعرض عليه فى إيجاز آراء « الأصوليين » القرائين . وهم أصحاب علم الكلام » . ويقول موسى بن ميمون فى دلالة الخائرين إن القرائين استعاروا حججهم من المتكلمين المسلمين . وأن الغاية من استعادة هذه الحجج - هى إقامة العقائد الأساسية لليهودية على أساس فلسفى . ويذهب مونك إلى أن المتكلمين المسلمين واليهود - بدءوا يستخدمون المنهج الجدلى الأرسطى - وكان هذا المنهج بدأ يدخل فى العالم الإسلامى - لكى يقطعوا به المذاهب الفلسفية للفيلسوف الاستاجيرى . وهذا خطأ ، وسيرده مستشرق يهودى آخر هو جولدتسيهر . إن متكلمى الإسلام - معتزلة كانوا أو أشاعرة - لم يستخدموا المنهج الجدلى أو المنطق الأرسططاليسى ، بل كان لهم منطق آخر ، أجملت عناصره من قبل فى هذا الكتاب وفصلته فى كتابى « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » وسيضيف

موسى بن ميمون ، وهو فيلسوف يهودى أرسططاليسى بهذا المنهج الكلامى وسيهاجمه - من وجهة نظر أرسططاليسية - متابعاً ابن رشد . وسيجرب وراءهم بعد ذلك فى نفس الاتجاه توما الأكوينى .

أما القضايا الرئيسية التى « قام القراءون بالدفاع عنها فهمى : أن المادة الأولى ليست قديمة ، إن العالم مخلوق . وبالتالي فإن له خالقاً . إن هذا الخالق وهو الله لا بدء له ولا نهاية ، إنه غير جسم ، ولا تحيط به حدود المكان ، إن علمه يحيط بكل الأشياء . وحياته إنما هى العقل ، بل إنها هى العقل المحض . إنه يفعل بإرادة حرة وإرادته متوافقة مع سموه وقدرته وتترهه . كل هذه القضايا ، قضايا معتزلية يذهب القراءون وراء المعتزلة فيها ، ويتابعونهم فيها متابعة تامة . ولقد ازدهر القراءون لفترة من الزمن ، كما ازدهر المعتزلة لفترة من الزمن أيضاً . وكان منهم يافت بن صاعير - وهو مؤلف قرأى عربى (ازدهر ما بين القرن الثالث عشر الميلادى والقرن الرابع عشر) ، وقد وضع سلسلة طويلة للرواية اليهودية الحقيقية أو للتقليد أو للسنة اليهودية الحقيقية ، ممتدة من جيل إلى جيل ، مبتدئة بموسى ومتهية بعنان ، أو بمعنى آخر إن القرائين وضعوا نوعاً من السند للتقليد الصحيح . . . وقد وصل السند من موسى . . حتى شماريا ، ونقله شماريا إلى ابنه رابزيلا - ومن رابزيلا انتقل إلى عنان . وكان عنان فى رأى يافت ابن صاعير « أول من أظهر المذهب الصحيح ببراين بينة وألم الحقيقة التى بقيت زمنا طويلا مخفية » ويقول إنه ضحى بحياته لأجل عقيدته فى أيام المنصور .

أما الشخصية القرائية الثانية الهامة ، فهى شخصية داود بن مروان المقمس الرقى . وقد نشأ فى الرقة فى العراق ثم تحول إلى المسيحية ، حيث درس الفلسفة واللاهوت تحت إشراف أستاذ مسيحى فى مدرسة الرقة الفلسفية المشهورة ، ثم عاد ، فاعتنق اليهودية . ويشكك فيدا فى أنه كان قرائياً بل يرى أنه كان أقرب إلى الربانيين . وكتب كتابه الذى وسم باسمه المقمس بالعربية . ويسمى الكتاب أيضاً « العشرون مسألة » . وقد أشار إلى كتابه - فيما بعد - كتاب من الطائفة الربانية . وهذا يثبت أنه لم يكتب ضد الربانيين ، وأنه إنما شغل بالعقائد الأساسية التى قبلتها الطائفتان ، ولا تحتوى كتاباته على أى جدال ونقض للربانيين . وإنما يذهب بهيا بن فاووده فى كتابه المشهور « واجبات القلوب » إلى أن المقمس حاول فى كتابه أن يثبت عقائد الدين بالعقل ، وأن يناقش أعداء الدين بنفس الوسيلة . وأهم العقائد التى يعرضها المقمس . هى أن العالم - كعالم صغير - Microcosme هو المخلوق الأكمل ، وأنه يشغل درجة أسهى من درجة الملائكة . والملائكة فى التوراة موجودات سماوية ، وأن الإنسان فى مكان أدنى قليلا منها . ولكن المقمس ، وهو يقدس العقل والقوى العقلية - متابعاً للمعتزلة ، يرى أن فى الإنسان كل ما فى الملاك ، ثم يزداد عنه بصفات أخرى .

أما الشخصية الثالثة الكبيرة من القرائين ، فهو أبو يعقوب البصير واسمه اليهودى جوزيف هاروح . وقد كتب بالعربية كتاب « المحتوى » وفي الكتاب عرض لكل النظريات التى ينسبها موسى بن ميمون للمتكلمين المسلمين . يعرض أبو يعقوب البصير فى هذا الكتاب لنظرية الجزء الذى لا يتجزأ ، أى النظرية الذرية ويرد تغيرات الدرة الطبيعية إلى ظواهر أربعة ، الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . ويتكلم عن صفات الله كما يتكلم أى معتزلى ، بل يخوض فى بعض نظرياتهم ويعتقها — مثل الإرادة الإلهية — الحادثة لا فى محل Sans abstranm أما البراهين التى يثبت بها وحدة الله وعدم جسميته والخلق من عدم فهى هى نفسها براهين المتكلمين .

وقد تابعه تلميذه جوزيه بن جوده . ثم ظهر يعقوب القرقيشانى وكتب بالعربية كتاب « الأنوار والمراقب » . وهو يكاد يكون كتاباً معتزلياً خالصاً .

أما الربانيون أتباع التلمود ، فقد تابعوا مثال العلماء القرائين فى إقامة بنائهم الدينى مستخدمين أيضاً طرق العقل والبراهين ، وقد أمدتهم « فلسفة العصر » أى فلسفة المتكلمين المسلمين بكل هذا . وأول فلاسفة الربانيين ومتكلمهم هو سعدية بن يوسف الفيوى . وقد اعتبره مؤرخو الفكر اليهود أنفسهم من الأقدمين والمحدثين « أعظم رجال الفكر اليهودى قاطبة » ، إذ أنه كان أول العلماء الربانيين الممثلين لتاريخ اليهود ، الذين أقبلوا على استخدام العقل والبرهان لإقامة فلسفة يهودية أولاهاوت يهودى يستند على الكتاب والعقل معاً ^(١) . ولقد ذهب سعدية الفيوى فى شبابه الباكر إلى بغداد ، وتعلم فى أكاديمية سورات ، ولسنا هنا بصدد تأريخ نشاطه العلمى فى ترجمة التوراة إلى العربية أو تفسيرها ، وفى أصلاته كتنحوى عبرى ، إنما غايتنا أن نبين أنه كان أيضاً تلميذاً للمعتزلة .

وقد لاحظ فيدا أن الإمام أبا الحسن الأشعرى قد ظهر فى زمن سعدية الفيوى ، وأن الإمام الأشعرى قام بثورة ضد المعتزلة ، واعتنق مذهب أهل الحديث ، ثم حاول أن يثبت هذا المذهب بالعقل ، أو بمعنى أدق أنه قرر وضع النص أولاً ، ثم يليه العقل . ولكن هل موقف سعدية ، وهو ربانى يثبت النص أولاً ، ثم يؤيده بالعقل يشبه موقف الأشعرية لاشك أن سعدية فعل هذا . ولكن نرى — أنه احتضن المذاهب المعتزلية . أى أنه اتخذ منهجه من الأشعرية ، وادته من المعتزلة . وسنرى — فيما بعد — أن من مفكرى اليهود ، من يتخذ منهج الأشعرية ومادتهم . وقد كتب سعدية الفيوى فلسفته الكلامية فى كتاب بالعربية اسمه « الأمانات والاعتقادات » ^(٢) « والأمانات » تشير إلى العقائد الدينية ، والاعتقادات تشير إلى المعارف المكتسبة بواسطة

Munk : Melanges p. 477.

Vadja : Introduction, p. 45

(١)

(٢)

البحث العقلي . ويذكر قيدا أن سعدية القيوي تابع الكلام المعتزلي في تنسيق أبواب الكتاب وفي مادته .

أما عن متابعته للمعتزلة ، في تنسيق أبواب الكتاب ، بل في تناولهم لموضوعاتهم ، فلنأخذ نعلم أن المعتزلة كانوا يبدون فلسفتهم الكلامية ببحث مشكلة قدم العالم أو حدوثه ، ثم يتناولون إلى البحث في الله وصفاته . وكذلك فعل سعدية القيوي . ثم إن الكلام المعتزلي قد أقيم - كما نعلم - على خمس أصول : التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والميزة بين المتزليين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد تابع سعدية هذه الأصول واعتنقها ، وبحيث في فصول متتابعة في كتابه . إن ما أورد أن أنتهى إليه هو أن سعدية القيوي إنما كان أثراً من آثار المعتزلة - لقد أعطى للعقل سلطة كبرى - إن للعقل - عنده - الحق في أن يتفحص العقيدة الدينية وينبغي أن تفهم بواسطته ، حتى يتمكن من الدفاع منها أمام « الهجمات الخارجية » . إن العقل يعلمنا نفس الحقائق التي يعلمنا إياها النقل ، ولكن النقل ضروري لكي يجعلنا نصل بسرعة إلى معرفة أسمى الحقائق ، أما إذا خلى العقل بذاته ، فإنه لن يجعلنا نصل إليها إلا بمجهود طويل .

ثم نخاض في كل ما خاض فيه المعتزلة قبله - وحدة الله وصفاته ، والخلق ، والنقل والعقل . وطبيعة النفس الإنسانية والساوك الإنساني وطبق العقل - كما فعل المعتزلة - على - الأخبار الواردة عن الملائكة والجن والشياطين ، وحاول تفسير كل هذا تفسيراً عقلياً . دافع عن النبوة ، كما دافع المعتزلة ، وهاجم الفيلسوف الأفلاطوني الملحد محمد بن أبي بكر الرازي ، كما هاجمه المتكلمون المسلمون . وهاجم المقولات الأرسططاليسية - كما فعل المعتزلة ، وأثبت - على طريقتهم أنها لا تنطبق على الله . وبرهن على الخلق من لا شيء أو من عدم ، وهو في هذا يحارب الفلسفة اليونانية التي تقرر قدم المادة ، وهو يتابع المعتزلة أيضاً - بين أثبت حرية الإرادة الإنسانية بحجج تشبه أو هي هي حجج المعتزلة .

هذا هو سعدية القيوي ، أول من فلسف لاهوت العبرانيين ، واعتبره اليهود حتى الآن - - فيلسوف التوراة على الحقيقة ، مهد السبيل للربانيين - جمهور اليهود ، لاستخدام العقل ، ووضع في أيديهم الحجج البرهانية ، لإثبات عقائدهم ، وتعقلها . وكان له أكبر الأثر في الفكر اليهودي من بعده : ولم يكن سوى تلميذ صغير للمعتزلة .

وبدأت الفلسفة الإسلامية المشائية تظهر على أيدي الكندي ومدرسته ، ثم الفارابي ولنا هنا في مجال تاريخ تكوينها . فإني سأعالج نشأتها في الجزء الخامس من نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام - إن شاء الله - لكنني أوحز هنا فأقول : إن آراء هذه المدرسة قد انتشرت إلى المغرب ثم إلى الأندلس . وفي القيروان وتحت تأثير هذه المدرسة - والفارابي منها بالذات - تكونت مدرسة القيروان اليهودية ، مدرسة عنيت - كعادة اليهود - بالطب والسحر والنجوم والسمياء

والكيمياء ، وكان لا بد لها ، أن تعالج الفلسفة ، وكان أول رجال هذه المدرسة أهمية هو إسحاق إسرائيلي (٨٥٠ - ٩٥٠ م) وقد كتب - كتابين كتاب التعريفات وكتاب المبادئ . وكتاباته عرض مختلط يحوى دراسات منطقية وميتافيزيقية وطبية . وراؤه الفلسفية هي صدى وانعكاس لآراء المدرسة الإسلامية المشائية أو بمعنى أدق الأفلاطونية المحدثة ، ومحاولة للتوفيق والتنسيق بين الدين والفلسفة اليونانية هذه الممتزجة من عناصر أفلاطونية وأرسططاليسية وأفلاطونية محدثة . ولقد بحث إسحاق إسرائيلي الفلسفة - متابعاً فلاسفة - الإسلام - بأنها هي البحث في الله من حيث هو ، ومن حيث استطاعة القدرة الإنسانية التوصل إليه وإلى معرفته . ويرى أن تعريف الفلسفة على هذا الأساس وهو تعريف مستمد من فترة لتيتاوس كتبها أحد شراح أرسطو من الأفلاطونيين المحدثين ، لا يتعارض إطلاقاً مع فكرة التوراة المثالية أو فكرة التلمود في تعريف الله والبحث عنه .

ثم يقبل إسحاق إسرائيلي فكرة الخلق ، ويميز بوضوح بين الفعل الإلهي في الخلق من عدم ، وتولد الأشياء الطبيعية الذي ينتج عن مادة مجردة موجودة وجوداً سابقاً . ويقرر أن الله خلق العالم ، لأن الله أراد أن تظهر خيريته وحكمته في الوجود . ولكن هذه الفكرة التي لا تتفق مع التصور المجرد السابق الذي وضعته الأفلاطونية المحدثة عن الألوهية ، ما يلبث أن يربطها إسحاق إسرائيلي بفكرة الفيض الأفلاطوني : فمن العقل تفيض النفس بمختلف درجاتها ، وفي درجة أدنى من النفس ينتج فلك السماء الذي يمتد بفعله على الطبيعة . إن هذه السلسلة تتفق تقريباً مع ثالوث الأفلاطونية المحدثة : العقل والنفس والطبيعة .

إن التخطيط الفكري الذي نجده لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين وبخاصة الفارابي ، إنما نجده لدى إسحاق إسرائيلي ، وقد تابعه جيلان من أجيال مدرسة القيروان ، فراه لدى دوناش ابن تامين في تعليق له على سفر يسيره . وهو يعلن في مقدمة تعليقه : أن الحكمة اليهودية القديمة ، لو أحسن تفسيرها ، لانتهدت إلى اتفاق تام مع النتائج التي لا تنقض للعلم والفلسفة . ونرى نفس الاتجاه لدى يهودى إيطالى أسرته البحرية الإسلامية ، وعاش مدة في شمال أفريقيا ، ثم عاد إلى إيطاليا ، وهناك كتب تفسيراً آخر لسفر يسيره أسماه هاكوني . وقد تأثر فيه خطى المدرسة المشائية الإسلامية الأولى .

ويظهر سالومون بن جبرول (١٠٢٠ م - ١٠٥٠ م) ويحاول مونك أن يثبت أصالة ابن جبرول في فلسفته ، ولكن من الثابت أنه كان تلميذاً لابن مسرة : الفيلسوف والصوفي الأندلسي .

ولكن ما لبث الكلام الإسلامى أو الفلسفة الإسلامية الخالصة ، أن تظهر واضحة في الفكر اليهودى . وذلك حين نفذت في أعماق كتاب لأحد قضاة الكنيس اليهودى الربانى في الأندلس - أما هذا القاضى اليهودى فهو بهيا بن يوسف بن فاقودة . وقد كتب أيضاً بالعربية

« كتاب الهداية إلى فرائض القلوب » ويرى فيدا أن اسم الكتاب نفسه مأخوذ من مصطلح معتزلى قديم ، فقد استخدم المعتزلة القدامى « فرائض القلوب » أو أعمال القلوب ، مقابلة لفرائض الجوارح أو أعمال الجوارح . والكتاب هو عن حياة الإنسان الباطنية ، وعن المراج الذى ينبغي أن يتخلده المؤمن للوصول إلى النور الإلهى الأسمى . ولقد عرض بهيا في مقدمته لكتابه إلى السبب الذى دعاه إلى كتابته ، وهو أن القرن الذى كان يعيش فيه نسى الحياة الباطنية . إن العامة قد انكفأوا على العبادات والطقوس في تقليد مستعبد ، وحركات خالية من القلب الحاضر ، وبدون تعقل ، فانعدم التأمل والنظر . أما عن الجوارح ، فقد تحجرت قلوبهم بظواهر الشريعة التلمودية : ونسوا العنصر الأساسى للدين . ولذلك كتب هو كتابه « شفاء للناس » من هذه النكبات - وكقائد لم نحو حياة روحية حقة . ويذكر بهيا أن حكماء إسرائيل القدامى لم يهملوا أبداً أو لم يستصغروا هذه الروحية ، إنهم قدروها حتى قدرها ، ولكنهم إذا كانوا لم يتركوا تعليماً متهاسكاً ومتناسقاً ومنظماً في هذا الموضوع ، فذلك لأن من الملحوظ غياب التنظيم والتنسيق لدى حكماء بنى إسرائيل الأقدمين في هذا الموضوع وفى غيره من الموضوعات وأن التلمود والمدرش - فى رأى بهيا بن فاغوده ، مليئان بالمواد اللازمة لبناء النسق الروحى ، وأن عليه هو أن يكشف هذه المواد ، وأن يضعها فى نسق .

ولكن إذا بحثنا كتاب « واجبات القلوب » نرى أنه لم يستعن بهذه المواد الذى يدعى وجودها فى أعماق التلمود والمدرش . لقد استعار من المسلمين من متكلميهم وتصوفهم . ولا يجد الباحثون اليهود أنفسهم هذه المواد التلمودية أو المدرشية فى كتابه إلا عرضاً . فكانت كل أمثلته ورواياته إسلامية بحتة وإن كان قد أضاف الأسماء الإسلامية - أسماء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم والخلفاء وأولياء المسلمين - من زهاد وصوفية تحت صيغ غامضة وأسماء ملغزة . لم يكن بها سوى صدى للزهد والتصوف الإسلامى . ولقد أنكر فيدا أن يكون بهيا قد تأثر بالغزالي ، كانا متعاصرين ، ويرى أن كتب الغزالي الصوفية الأخيرة ، لم تنتشر مباشرة ، ولم تصل إلى الأندلس إلا مؤخراً . وهذا احتمال غير موثوق به ، على أية حال : إن بهيا قد تأثر أشد التأثير بالمحاسبي ، وأخذ منه ، وكانت كتب المحاسبي معروفة باتساع فى الأندلس . ولقد أثر المحاسبي نفسه فى الغزالي .

ولسنا نريد هنا أن نخوض فى فلسفة بهيا بن فاغوده من حيث هى فلسفة وأن نعرض لعناصرها وإنما نريد أن نبين الآثار الفكرية الإسلامية فيها وأنها لم تكن سوى صدى لهذه الآثار .

يرى بهيا أن أساس الحياة الداخلية هو الإيمان المطلق بوحدة الله ، ولكن معرفة ذات الله ليست فى نطاق قدرة المعرفة الإنسانية ، ولا يمكن أن نعرفها إلا بالنظر فى آيات الله فى مخلوقاته . فإذا تكلمنا عن وحدة الله ، وآمنا بها ، نتكلم ونؤمن بقدوته وهذا يفرض علينا طاعته ،

واللجوء إليه . كذلك الإيمان بوحدة الله ، يستلزم منا أن نستبعد مشاركة أى كائن له فى ملكه ، ولذلك كانت طاعة الله ، وهى الالفة بجلاله تامة ، لا يشاركه فى طاعتنا له موجود . فيجب أن تكون أعمالنا إذن خالصة له وحده ، ومتطهرة من كل ما سواه ، وأن نكون أذلاء أمام سيدنا الأوحى . ولكن الإنسان مع هذا معرض لكل أنواع الخطايا والزلات والهواجس ، وهى اختبار لوجدانه وامتحان . وأسلم الطرق لتجنب الخطايا والزلات وهواجس النفس ، هو أن يقطع الإنسان علاقه بهذا الكون كله : وهذا هو أول طريق الزهد . ولا كان إرضاء الله هو الغاية السامية للإنسان ، وتجنب غضبه هو ما نسعى إليه بكل قدراتنا ، فينبغى أن نحقق فى أنفسنا ، وأن نكيف وجودنا للحب الإلهى .

ويقرر فيدا أن كل هذه الأفكار التى تكون الإطار العام لكتاب « الهداية إلى فرائض القلوب » إنما هى مقامات الحياة الداخلية الباطنية ، لصوفية الإسلام .

ثم يقرر فيدا أن وصف بهيا لوحدة الله ، إنما هو تركيب من علم الكلام الإسلامى ، وبعض آراء الأفلاطونية المحدثة ، مستمدة من كتاب « إخوان الصفا »^(١) .

ويتضح أثر الكلام الإسلامى الناقد فى يوسف بن صديق ، وقد كان يوسف بن صديق عضواً فى المحكمة الربانية فى قرطبة (ترقى عام ١١٤٩م) وقد كتب بالعربية كتابه « العالم الأصغر » . ومصادر الكتاب الأفلاطونية المحدثة العربية ، والمشائية العربية والكلام الإسلامى .

أما عن مصادره فى الأفلاطونية المحدثة العربية ، فإن فيدا يرى أنه تأثر بابن جبرول . ومنه أخذ مادته عن الأفلاطونية المحدثة . ويرى فيدا أن يوسف بن صديق لم يكتف بابن جبرول ، بل يبدو أنه قرأ كتاب « أمبدوقليس المزعوم » . ويستنتج فيدا أن يوسف بن صديق عرف آثار مدرسة ابن مسرة . ولم يدرك فيدا أن ابن جبرول نفسه كان تلميذاً لابن مسرة . وأن كتاب « أمبدوقليس المزعوم » الذى أثر فى ابن مسرة ، ومن خلاله أثر فى ابن جبرول ، ليس إلا آراء أفلاطونية ، متأخرة ، صاغ فيها تلاميذ أفلاطون الكثير من آرائه وبخاصة فى الهوى المطلقة ، وفى القدماء الخمسة على الخصوص ثم يرى فيدا أن ابن صديق قد قرأ أيضاً أثولوجيا أرسططاليس ، وكان قد وصلت نسخه العربية إلى الأندلس .

أما عن مصادره المشائية ، فكانت أيضاً كتب المشائين الإسلاميين من أمثال الفارابى وابن سينا .

أما عن الكلام ، فإن فيدا يرى أن يوسف بن صديق لم يتأثر هنا بالكلام المعتزلى — خلال

سعديه وبهيا ، بل تأثر بالأشعرية ، ونفى آراءها لكي يهاجم كتابات يوسف البصير القرائي ، وكان تلميذاً أميناً للمعتزلة^(١) . فتابع الأشعرية في تصويرهم عن الصفات ، وفي الجزء الذي لا يتجزأ كما تكلم عن الإرادة الإلهية ، كما يتكلم أى أشعري ، وهاجم المعتزلة هجوماً عنيفاً - بمثلة في شخصية يوسف البصير الذي اعتبر الإرادة مخلوقة .

وظهر يهودا هالي (١٠٨٥ - ١١٤٠) وكتب كتابه خوزارى . وقد ادعى فيه أن ملك الخزر - وكان وثنيًا - استدعى ثلاثة من العلماء - مسيحيًا وسامًا ويهوديًا ، وعرض كل منهم أركان دينه وعقائده ، وانتهى الأمر بالملك إلى اعتناق اليهودية ، والقصة خرافية . ولكن ما يهمنا هو إظهار الأثر الكلامي والفلسفي الإسلامي في كتاب خوزارى .

إن الكتاب في مجموعه هجوم على الفلسفة ، كما عرضها ابن سينا ، ونقد لها . ويقرر فيها أنه يدين بنقده للغزالي .

وظهر لدى اليهود - متفلسفة سنيويون صغار من أمثال إبراهيم بن داود فكتب كتابه « العقيدة الرفيعة » متأثرًا خطي ابن سينا . وقد عرف ابن داود لدى المسيحيين باسم داود المترجم - ثم قتل في طليطلة بأيدي المسيحيين .

وما لبث أن ظهر لدى المسلمين « ابن رشد » شارحاً كبيراً لأرسطو ، ومحاولاً العودة إلى أعماق المذهب المشائى الحقيقى ، ومهاجماً للمتكلمين ، وبخاصة الأشاعرة . وكذلك ظهر لدى اليهود موسى بن ميمون ، شارحاً لأرسطو ، ومهاجماً للمتكلمين المسلمين واليهود ، وقد هاجم ابن ميمون بالذات الأشاعرة وآراءهم .

وتعود القرائية فتظهر في القاهرة على يد آخر مفكرها « هارون بن ايلي » فيكتب في العربية كتاب شجرة الحياة (عام ١٣٤٦ م) وهو مزيج من عقائد المعتزلة والفلسفة . والكتاب يشبه « دلالة الخائرين » في منهجه وطريقته . ويحوى فقرات وأخباراً هامة عن الفلاسفة الإسلاميين الذي استمد منهم الرجل فلسفته .

ولست أود أن أخوض في الفلسفة اليهودية إن كانت هناك فلسفة حقاً يهودية . إنما أود أن أنتهى إلى أنها لم تكن إلا ظلالة لفكر المسلمين وفلسفتهم مع تشويه هذا الفكر بعناصر من التوراة والتلمود .

• • •

ولا شك أن اليهود لم يؤثروا عقلياً أو فلسفياً في المسلمين ، ولكنهم نجحوا كما رأينا في إدخال عناصر تخريبية لدى الفرق الخارجة عن الإسلام ، وبخاصة الباطنية . وقد رأينا من قبل -

كيف انتشرت الإسرائيليات، نقلها اليهود المستسلمة من كتب تحوى أقوالاً مزيفة للمسيح، وعبارات وأمثالا من التراث الرباني - وبخاصة كتاب بركيه أبوت Pirqué Abot . ثم انتشرت آراء الكبالا اليهودية في العالم الإسلامي ، تطوى فيها أخطر أنواع الغنوص . وقد دخلت هذه الآراء في عدد كبير من المتفلسفة الإسلاميين ، وفي بعض فلاسفة التصوف ، كما دخلت في فرق الباطنية ، وفي التشيع الغالى ، ولا شك في أننا في أشد الحاجة إلى دراسة الكبالا اليهودية وآثارها في العالم الإسلامي .

وقد كانت الكبالا اليهودية تسير في العالم الإسلامي خفية ، وتتسلل إلى خفايا بعض المفكرين من الإسلاميين داخلياً ، ولكن ما لبثت أن ظهرت علانية تحت اسم الفرقة العيسوية ، نسبة إلى مؤسسها أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني ، وقد عرف عند اليهود باسم عوفيد ألوهيم ، أى عابد الله . وقد بدأ دعوته بين اليهود في أواخر الدولة الأموية ، واتبعه عدد كبير من اليهود ، وكانوا ينسبون له آيات ومعجزات . ونحن نجد في آرائه تقارباً ، بل أصلاً للقرامطة والباطنية ، فقد أعلن أنه نبي وأنه رسول « المسيح المنتظر » وقد استخدم القرامطة نفس الاصطلاح ، كما زعم أن للمسيح المنتظر خمسة من الرسل ، يأتون قبله واحداً بعد واحد ، وهو يستخدم أيضاً اصطلاح الداعى ، وهو اصطلاح نراه لدى الشيعة الإسماعيلية ، ولدى القرامطة . بل إن هذه الفرقة تعتبر عند بعض الباحثين أصل الدعوة الإسماعيلية ونسب إليها دعاة الإسماعيليين ويذهب بعض الباحثين إلى أن أولاد القداح ، منشئ الإسماعيلية ، كانوا يهوداً من الفرقة العيسوية كما نجد أصلاً من أصول الباطنية عند فرقة يهودية هي : المقاربة أو اليوزعانية وقد ظهرت في همدان ، نسبة إلى يوزعان ، أو يهوذا ، وينقل عنه أنه كان يطلب « تعظيم أمر الداعى » كما كان يذهب إلى أن للتوراة ظاهراً وباطناً وتزويلاً وتأييلاً . وحاول أن يفسر التشبيه الذى ساد التوراة ، ثم آمن بالمذهب القدرى ، وإثبات الفعل حقيقة للعبد^(١) . ومن المؤكد أن لهذه الطائفة أثراً في الإسماعيلية ، بل إن الإسماعيلية صورة من هذه الفرقة ، إذ لذهب الإسماعيلية إلى القول بأن للقرآن ظاهراً وباطناً . كما تؤمن الإسماعيلية بالمذهب القدرى .

وينبغى أن نلاحظ أن هذه الفرق اليهودية التى ظهرت في العالم الإسلامي كانت تجادل المسيحية أيضاً ، ويدعو أن الربانيين ، وهم جمهور اليهود رفضوا المسيحية رفضاً كاملاً ، ولكن القرائين ، أو جزءاً منهم . على الأقل وهم العناية ذهبوا إلى اعتراف جزئى بالمسيح . فقررروا أن التوراة بشرت به ولكنهم ذهبوا إلى أنه يهودى من بنى إسرائيل تقيد بالتوراة ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج١ ص ١٩٦ - ١٩٨ .

والرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٢٣ - ٢٥ .

واستجاب لنبي اليهود موسى ، وأن عيسى نفسه لم يدع أنه نبي مرسل ، أو أنه صاحب شريعة ناسخة لشرعية موسى ، هو ولي فقط من أولياء الله المخلصين العارفين بأحكام التوراة ونظرت العنانية في الإنجيل ، وانتهت إلى أنه ليس كتاباً منزلاً عليه ، أو وحياً من الله تعالى ، بل هو جمع أحواله من مبدئه إلى كماله ، وإنما جمعه أربعة الحواريين ، فكيف يكون كتاباً منزلاً ؟ . وانطلقت هذه الفرقة تبحث في التوراة ، فوجدت ذكرى « المشيخا » ، في مواضع كثيرة وهو « مسيح النصارى » ولكن لم ترد لهذا المسيح النوة ولا الشريعة الناسخة . وورد « فرقاط » وهو الرجل العالم ، وهذا هو أمر المسيح عندهم . ويبدو أن عدداً من اليهود كانوا يعتقدون أيضاً المسيحية ولذلك قام اليهود بوضع « علم الدفاع الدينى » ضد المسيحية والإسلام معاً .

• • •

إن النتيجة الهامة لهذا الفصل : هو أن اليهود أقاموا « بدء الفتنة » بين المسلمين في موضوعات « الإمامة » . ثم أشعلوا أوارها دينياً حول « الذات الإلهية » بما أدخلوه من عقائد وأحاديث في التجسيم والتشبيه . واكتوى المسلمون بنار اليهود ، فقاموا للدفاع عن عقائد القرآن والسنة ، وميتافيزيقا الإسلام الحقيقى . واصطنع المسلمون النظر ، واكتشفوا المنهج . فظهرت الفلسفة الإسلامية . وما لبثت هذه الفلسفة أن أثرت في اليهود ، فأشعلت فيهم الفكر ، فتفلسفوا في ضوء فلسفة المسلمين .

الفصل الثاني

الإسلام والمسيحية

ولئن كان الإسلام قد هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً - فإنه لم يفعل هذا مع المسيحية ، كانت المسيحية عودة للروح في قلب اليهودية ، ومحاولة للتخفيف من غلواء هذه الأخيرة ، وتتابع أنبياء بنى إسرائيل يحمل كل منهم لقب « المسيح » الراعى الصالح الذى مسح رأسه بالزيت ، وكان المسيح الأخير هو عيسى بن مريم . ولكن ما صدقه اليهود ولا راعوا رسالته ، بل هزموا به واستنكروه ، وضربوه ضرباً مبرحاً ، وهو يتوسل إليهم « بروح القدس » ويحدثهم فى رفق وعدوبة . ومضى المسيح ، وأصحاب الدين « المغلق » مغلقين فى دينهم حاملين لسماتهم فقط فى بقاع الأرض ، ملتحفين بتوراتهم أينما حلوا وذهب « الراعى الصالح » ، وهم غير آبهين به ، بل لم يذكروه فى تاريخ أيامهم ^(١) .

ولكن حين نفر جماعة من تلامذته وسموا أنفسهم حوارى هذا المسيح ، واعتنق عقيدتهم قوم مختلفون فى بقاع الأرض ، بدأ الاختلاف فى هذا الراعى الصالح ، وافتتن به مجاميع الناس ، وبخاصة أنه لم يكن هناك نص إلهى مكتوب ، بل كتب بعد عهود من الزمان وبعد اختلاف بين التلاميذ . يجانب هذا كله سكت أصحاب الكتاب الأول أن يذكروه لا بخير ولا بشر وأعملوا أنه كان أو وجد ، وعجباً حقاً ألا تثير قصة المسيح كتاب بنى إسرائيل ، وعجباً أن تحدث ولا تذكر ، وعجباً أن يفتش الباحثون المحدثون عن تاريخه وقصته فى جميع وثائق روما فلا يجدون له ذكراً ، وينكر وجوده إطلاقاً رجال من قادة الباحثين وألحهم .

وقد أتى الإسلام - وهو الوثيقة الوحيدة النادرة التى تثبت وجود المسيح الأخير من مسيحيى اليهود - يواجه فى عيسى بن مريم اليهود ، وأنصار هذا المسيح ، ويفتح الوحي الإلهى حادث المسيح بقوله « إن هو إلا عبد أنعمنا عليه وجعلناه مثلاً لبنى إسرائيل » . . . إصرار عجيب أمام أهل التوراة وأهل الأناجيل ، إصرار حاسم أمام اليهود الذين أنكروه ولفظوه ولم يدعوا له مكاناً فى تاريخهم ، وليست التوراة سوى تاريخ لبنى إسرائيل على مر القرون . وإصرار حاسم أمام أهل الأناجيل الذين اعتبروه إلهاً أو ابن إله .

(١) ظهرت وثائق البحر الميت عام ١٩٤٧ ، وقد بينت بوضوح مصادر المسيحية الأولى ولؤلؤ هذا الكتاب ، كتاب جديد من هذه الوثائق سيظهر قريباً باللغة الإنجليزية .

وأُسرع وفد من أهالى نجران إلى المدينة يجادل النبي الحديد في حقيقة المسيح ، وقد راعهم أن يدعى يسوع - في عقيدتهم - بعبد من عبيد الرب وأن تسلب صفة « الرب » ممن اعتبروه رباً . . تعذب وصلب من أجل خطاياهم وغفر لهم به . وفي جنبات المدينة قابلوا « الراعى الحديد » وقد وقف يخدمهم ويقدم لهم الطعام . . . واستراح الركب ، وبدأ له أن يستشف الأمر من صاحب الدين الحديد ، فناداهم في رفق ، ألا يغفلوا في دينهم وألا يقولوا على الله غير الحق ، وأن لا يعبدوا إلا الله وحده ، وأن المسيح وأمه عبدان يأكلان الطعام . وبدأ الوحي يفتن في وصف عيسى بن مريم وأمه . ويضعه في سياق الأنبياء ، الناموس الطبيعي يتناوله كما تناول غيره من البشر . ولئن كان الله قد ميزه بميلاد مختلف عن غيره من الميادات ، فذلك ليكون آية صارخة بلخافة عتاة طال عليهم الزمن ، قد قست قلوبهم ونحجرت أفئدتهم لبنى إسرائيل القساة الفجرة . وقد تتابعت أنبياءه إليهم بعد موسى وهارون ، أن يردمهم إلى التوراة وأحكامها الحقة ، وأن يعدل من تصوراتهم المادية لكل شيء . أن يردمهم إلى « الروح » وقد باعوها لشرططين أنفسهم المادية ، وأن يكشف عن كثافة « الجسم اليهودى » بعض ماران عليه . ولكن اليهود عصوه ، كما عصوا كل مسيح قبله ، ولما لم يستجيبوا إلى الحق ، رفعه الله إليه كما رفع غيره من كاملى البشر وخلص الأنبياء مختبئاً لليهود دورة أنبيائهم ، تاركاً إياهم في « وادى الضلال » يهيئون فيه إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

وأعلن الإسلام إعلاناً قاطعاً ، وفي إصرار عجيب أن معجزة ميلاد المسيح لا ينبغي أن تصور في أى صور مغالية ، إنما هي فقط صرخة إلهية لبنى إسرائيل ، ولكن على ألا تتجاوز حدود الإنسان ، وتجعل منه إلهاً أو ابن إله . كما أعلن أيضاً في إصرار جازم أن اليهود ما استطاعوا قتل هذا المسيح الأخير ، هذا النبي الأخير من أنبياء بنى إسرائيل ، فلم يغفر الله به خطاياهم ، كما يغفر الله به خطايا البشر ، وإن كان الصليب لأجل هذا فإنه في نظر الإسلام غير حق . إن الناس مسئولون عن خطاياهم ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، فالمسئولية فردية وكل مسئول عن عمله ، ولا يخلص الإنسان الفردى فداء عام ، أو تضحية كلية . . . إن المجتمع إذن إلى فناء واختلال ميزان . ومن هنا يتضح لنا لماذا وقف الإسلام من فكرة الصليب موقف العداء الشديد ، إن الصليب يؤدي إلى انفكالك « المسئولية الفردية » ، والمسئولية الفردية أشد ما يحرص عليه الإسلام .

ورأى نصارى نجران بوضوح ، عظم الهوة بينهم وبين الدين الحديد ، وبدأ النزاع الفكرى اللين يشتد ويشدد ، وينزل الوحي يصرخ فيهم صرخته الرهيبة « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين » . وأصاخ الوفد النصرانى آذانهم ، وقد رأوا محمداً بن عبد الله على قمة الكون في صلاة ابتهالية ، يدعوهم إلى

استئزال العذاب الكرنى على من كذب ، فأخذوا أمتعتهم وفروا قافلين ، وقد عرف هذا النزاع الأول - بين الرسول ووفد نصارى نجران - باسم « قصة المباحلة » ، وقد افتن المسلمون بها ، وراحوا يصورونها - شيعية وسنة - فى صور متعددة .

وأخذ القرآن يرسم صورة المسيح كإنسان فقط ، رينكر إنكاراً باتاً ألوهيته ، ويدعم وحدة الله الكاملة ، وعدم شفعه ، ويؤكد صمدية ، ويزهه عن الشريك والتظير ولند الولد ، وفى هذا كله يرقى بالمسيحية ويرى المسيحية والمسيحيين أقرب إليه من اليهود وغيرهم من الناس ، وأن كثيراً من هؤلاء الرهبان لا يستكبرون . . إنما تمتلئ عيونهم وتفيض بالدمع ، إذا ما تلى عليهم الذكر .

وذهب الرسول محمد إلى الرقيق الأعلى ، وسار أتباعه بقرآتهم إلى ما بين النهرين والشام ومصر . . . وهناك يرى الإسلام مسيحية أخرى تختلف عن مسيحية نصارى نجران ، فبينما كان الأخيرون نصيين لا يجتهدون فى الأناجيل يرى فى تلك البلاد الأخرى مسيحية مختلفة ، مسيحية عقلية فلسفية متسلحة - إلى أكبر حد - بالمنطق الصورى حتى آخر الأشكال الوجودية ، مسيحية متصلة بالفلسفة الهندية والإيرانية ، مسيحية مختلفة فيما بينها منقسمة على نفسها وكان على علماء المسلمين أن يواجهوا هذه الفرق مجتمعة ومنفردة . فكيف بدأ النزاع ؟ وكيف عاون هذا النزاع على إقامة ميثاقيزيقا إسلامية مستندة على القرآن ؟

أقبل كثير من المسيحيين ، من أهل البلاد التى دخلها المسلمون ، على الإسلام فاعتنقوه ، وقد رأوا فى المسيحية القرآنية صورة متكاملة تغنيهم عن خلافاات الفرق المسيحية نفسها . وقد كانت هذه الفرق فى عراك مرير وانقسام عنيف حول طبيعة المسيح وحقيقته . وقد أضنى المسيحيين هذا الخلاف ، فلما قابل الكثيرون منهم القرآن ، رأوا مسيحاً واحداً فى صورة بسيطة تخلصه من كل هذه الخلافات ، فأمنوا بالإسلام ، وهنا تقدم آباء الكنيسة للدفاع عن دينهم ، أو بمعنى أدق عن نظرياتهم فى طبيعة المسيح ، فتصدى لهم مفكرو الإسلام ، وبدأ جدال عنيف حول وحدة الله وطبيعته وصفاته .

وقد عثر الباحثون على نصوص سريانية من مخلفات العهد الإسلامى الأول فى العراق ، وفيها ترجمات لبعض سور القرآن التى تكلمت عن المسيحية ، نقلها السوريان إلى لغتهم - فى مطلع غزو المسلمين لما بين النهرين - لكى يناقشوا مضمونها . كما أن كثيراً من النصوص ما زالت بين أيدينا عن مناقشات المسلمين وجدالهم مع كهان الحبشة حول فكرة القرآن عن المسيح . ونرى أيضاً من الصحابة من يضع المناقشة فى صورة جدلية عقلية .

كانت الأحاديث بين النصرانية والإسلام ، فى مبدأ الأمر أحاديث جدل فى لين ورقة . ثم أخذت صورة أخرى من الشدة فى عهد الأمويين ، حين اصطلم

يوحنا الدمشقي في جدال عنيف مع المسلمين حول وحدة الله وطبيعة الكلمة . وقد اعتبر يوحنا الدمشقي الإسلام عقيدة فلسفية . ولذلك بدأ يعد العدة لمواجهة ، ويضع أصول الجدل مع هذه العقيدة ، ويبين للمسيحي طريق مناقشة العقائد الإسلامية . وقد عمل يوحنا الدمشقي طبيياً للأمويين ، وقد منح الحرية الفكرية الكاملة لمناقشة المسلمين في عقائدهم وللدفاع عن المسيحية . ثم بلغ النقاش بعد ذلك ذروته من الشدة على يد « حنا النقيوسي » المصري ، وقد رحل إلى الحبشة ، وبدأ يرسل رسائله إلى أقباط مصر ، يحاول فيها مناقشة العقائد الإسلامية ، والحيولة دون اعتناقهم الإسلام . ثم تتابع النقاش في عهد العباسيين .

وقد قاوم المعتزلة الأولون المسيحية مقاومة شديدة من ناحية عقلية . وقد تطور هذا النزاع في المدرسة المعتزلية ، فكان من تقاليدها أن تعرض لآراء مخالفي الإسلام ، وبخاصة المسيحية ، فتعرض مذاهبهم في أمانة نادرة ، ثم تناقش هذه المذاهب واحداً واحداً ، وقد كشف لنا صدور كتاب « المغني » للقاضي عبد الجبار المعتزلي - عن مناقشات « أبي علي الجبائي - الشيخ المعتزلي الأكبر » للمسيحية^(١) . كما أن أهل السنة والشيعة كتبوا في ذلك كتابات كثيرة . وقد حاولت الكنيسة السوربانية أن تقيم علماً للدفاع الديني ، فزيفت رسالة « الكندي » المسيحي المزعوم في مناقشة العقائد الإسلامية . وهي رسالة تهاجم الإسلام هجوماً عنيفاً . وقد نسبت هذه الرسالة ليحيى بن عدى ولغيره . ثم ترجمت إلى اللاتينية ، واستخدمها المبشرون المسيحيون وبخاصة الكاثوليك والبروتستانت ، في مهاجمة الإسلام ، حتى عصورتنا الحديثة . أما في نطاق أهل السنة فقد ناقش الإمام ابن حزم في كتابه « الفصل ... » المذاهب المسيحية ، كما حاول أن يحقق الأناجيل الأربعة ويبين تناقضها وقد كانت هناك مناقشات عنيفة بين المسلمين والمسيحيين في الأندلس ، سواء بالعربية أو اللاتينية . ثم يرى بعد ذلك أبو بكر الباقلاني يناقش المسيحية نقاشاً شديداً . ثم إمام الحرمين الجويني وفعل الغزالي نفس الشيء وكتب في مناقشته المسيحية . ثم في العصور المتأخرة « ابن تيمية » وتلميذه « ابن قيم الجوزية » وتتابعت المناقشات والمجادلات ، حتى أتى الشيخ « رحمة الله الهندي » ، فكتب كتابه « إظهار الحق » ، وقد قام في هذا الكتاب بدراسة الأناجيل على أساس علمي ونقض فكرة الصلب وفكرة الأقانيم ، ودافع عن الوحدة الإلهية دفاعاً ممتازاً . وشهدت عصورتنا الحديثة أيضاً هجمات كثيرين من المستشرقين المسيحيين والمبشرين على الدين الإسلامي من أمثال زويمر ولا فيجيري ولا منس وقاومهم كثيرون من علماء المسلمين المعاصرين .

ولكى نفهم كثيراً من النزاع بين طوائف المسلمين والمسيحيين ، ينبغي أن نفهم أولاً مدى النزاع الذي حدث في أعماق المسيحية نفسها ، وأن نأخذ صورة ، ولو مرجزة عن تلك

(١) القاضي عبد الجبار: المغني الجزء الخامس تحقيق المرحوم محمد الحصري ص ٨٠ - ١٥١ .

المسائل التي تنازع فيها المسلمون مع المسيحيين .

أما اختلافات المسيحيين بين أنفسهم ، فيرى الشهرستاني أنها تعود إلى أمرين :
(١) كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه ، (ب) كيفية صعوده وتوحد الكلمة . واختلفوا في
كيفية الاتحاد والتحدس : ففرقة ترى أنه إشراق النور على الجسد المشف ، وفرقة ترى أنه انطباع
النقش في الشمعة ، وفرقة ترى أنه ظهور الروحاني بالجسماني ، وفرقة ترى أن اللاهوت
تدرج بالناسوت ، وفرقة ترى أن الكلمة مازجت جسد المسيح بمزوجة اللبن بالماء .

أما حقيقة الله عند المسيحية فهو : أنه « جوهر واحد » غير « متحيز » وليس بذي حجم
بل هو « قائم بالنفس » ، وهو واحد بالجوهرية ثلاثة بالأقنومية ، والأقنيم هي الصفات « الوجود
والحياة والعلم . . . الأب والابن وروح القدس » ولكن العلم من بين تلك الصفات تدرج
وتجسد دون سائر الأقنيم .

أما أبو علي الجبائي - شيخ المعتزلة الكبير فإنه يصف أيضاً النظرية المسيحية في الله
وصفاً متقاً ، فيرى أن مذهبهم : أن الله خالق الأشياء ، والخالق حي يتكلم ، وحياته هي
الروح التي يسمونها « روح القدس » ، وكلامه هو علم . ومنهم من يقول في الحياة إنها
قدرة ، ويذكر الجبائي أن المسيحية ترى أن الله وكلمته وقدرته قداماء . وأن معنى الكلمة
عندهم هو الابن ، والابن هو المسيح الذي ظهر في الجسد الذي كان في الأرض . ثم اختلفوا
فيمن يستحق اسم المسيح . فمنهم من يرى أنه الكلمة والجسد ، إذا تحدد بعضها البعض ، ومنهم
من يرى أنه الكلمة دون الجسد . ومنهم من يرى أنه الجسد المحدث ، وأن الكلمة صارت
جسداً محدثاً لما صارت في بطن مريم وظهرت للناس . غير أنهم جميعاً يزعمون أن الكلمة هي
الابن ، وأن الذي له الروح والكلمة هو الابن ، والثلاثة - في رأى المسيحيين جميعاً - إله
واحد ، وخالق واحد وأنها من جوهر واحد^(١) .

أما القاضي عبد الجبار فيرى أن فرق المسيحية الثلاث اتفقت على أن الخالق جوهر واحد -
ثلاثة أقنيم ، وأن أحد هذه الأقنيم أب والآخر ابن والثالث روح القدس ، وأن الابن هو
الكلمة ، والروح هي الحياة ، والأب هو التقديم الحي المتكلم ، وأن هذه الأقنيم الثلاثة متفقة
في الجوهرية ، مختلفة في الأقنومية . وأن الابن لم يزل مولوداً من الأب ، والأب ولداً للابن ،
ولم تزل الروح فائضة من الأب والابن ، وليس كون الابن ابناً للأب على جهة النسل ،
ولكن كتولد الكلمة من العقل - وحر النار من النار ، وضياء الشمس من الشمس . ويذكر
القاضي عبد الجبار أن المسيحيين جميعاً اتفقوا على أن الابن اتحد بالشخص الذي يسمونه
المسيح ، وأن ذلك الشخص ظهر للناس وصلب وقتل .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل : ج ٢ ص ٣٩ - ٤٤ .

أما في كيفية صلبه فقد آمن المسيحيون أنه « قتل وصاب » . . . قتله اليهود . ولكن اختلفوا : هل القتل ورد على « الجزء اللاهوتي » أم ورد على « الجزء الناسوتي » أم على الجزأين معا ، ثم قام وصعد إلى السماء ؟ (١) .

ويرى المسيحيون أنه « الابن الوحيد لله » ، فلا نظير له ولا قياس له إلى نبي من الأنبياء « ، وهو الذي به غفرت زلة آدم » « وهو الذي يحاسب الخلق » . ويقرر الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي شبه صورة المسيح ورفع إلى درجة إله . وأنه كتب إلى اليونان يقول « إنكم تظنون أن مكان عيسى كمكان سائر الأنبياء ، وليس كذلك . بل إنما مثله مثل ملكيزدادى ، وهو ملك السلام الذي كان إبراهيم عليه السلام يعطى إليه العشور ، فكان يبارك على إبراهيم ويمسح رأسه . ومن العجيب أنه نقل في الأناجيل أن الرب تعالى قال « إنك أنت الابن الوحيد ، ومن كان وحيداً ، كيف يمثل بواحد من البشر » ويرى الشهرستاني أن « فولوس » هو الذي غير بساطة المسيحية الحقيقية وأنه خلطها بالفلسفة اليونانية . وفولوس هذا هو القديس بول . وقد كان يهودياً ثم اعتنق المسيحية في طريق دمشق المشهور ، وقد ادعى أن المسيح تراءى له في أحلامه .

وأقدم المذاهب المسيحية هو الملكانية أو الملكانية ، وقد كانت الملكانية منتشرة في البلاد التي فتحها المسلمون ، ويبدو أنها كانت المسيحية الرسمية في ذلك العهد . وقد ذهبت إلى أن الله ثالث ثلاثة ، أى أن الصورة الإلهية هي « أب وابن وروح القدس » ، كلها لم تزل - أى أنها قديمة . أى أنها فصلت الجوهر عن الأقانيم ، وذلك كالموصوف والصفة . أما كيف حدث الامتزاج بين الأصول الثلاثة ، فحدث على الشكل الآتي : الجوهر (وهو الله) . والناسوت الكلى - وهو جسد المسيح - « قديم أزلي » أى الجسد ، من « قديم أزلي » هو الله : والكلمة - العنصر الثالث من عناصر الوجود - اتحدت « بجسد المسيح » وتدرعت بناسوته . « فريم إذن ولدت « إلهياً أزلياً » . والقتل والصلب وقع على « اللاهوت والناسوت » . أى أن الصلب وقع على المسيح بأكمله ، والمسيح هو « اللاهوت والناسوت » (٢)

ولما قام أريوس تلميذ مار بطرس وأعلن ثورته على « مساواة أبنى بأقنوم الأب في أزليته » أعلن مار بطرس - في مجمع نيقية المشهور « العقيدة الملكانية في صورتها الكاملة » : « نؤمن بالله الواحد مالك كل شيء ، وصانع ما يرى وما لا يرى ، وبالأبن الواحد يسوع المسيح ابن الله الواحد ، بكر الخلاق كلها ، وليس بمصنوع ، إله حق من إله حق ، من

(١) نفس المصدر : ج ٢ ، ص ٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٥ ص ٨٤ .

جوهر أبيه ، الذى بيده أتقنت العوالم ، وكل شىء . الذى من أجلنا ، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسد من روح القدس ، وولد من مريم البتول ، وصلب أيام بلاطوس ، ودفن ثم قام فى اليوم الثالث ، وصعد إلى السماء وجلس عن يمين أبيه . وهو مستعد للمجىء تارة أخرى للقضاء بين الأموات والأحياء . ونؤمن بروح القدس الواحد ، وروح الحق الذى يخرج من أبيه ، وبعمودية واحدة لغفران الخطايا ، وبجماعة واحدة قدسية مسيحية جاثليقية ، وبقيام أبداننا ، وبالحياة أبد الآبدين .

أعلنت الملكانية الثلاث واضحة ، وقد نقضها القرآن بقوله : « لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة » . ونفر الخاصة من علماء المسلمين يناقشون الملكانية فى الجوهر والأقنوم والاتحاد والتجسد . وينكرون كل هذا بحجج عقلية فلسفية .

والفرقة الثانية هى النسطورية : ومؤسس هذه الفرقة هو نسطور . ولكنه لم يظهر فى أيام المائون^(١) كما يذكر الشهرستانى^(٢) ، بل ظهر فى أوائل القرن الثانى الميلادى ، وجلس على كرسي البطريركية فى بيزنطة « القسطنطينية » ، وفى بيزنطة أعلن مذهبه فى طبيعة المسيح ، وقد أثار عليه ثورة كبرى فى العالم المسيحى وقتئذ .

بدأ نسطور حياته فى أنطاكية ، يعلم المسيحية ويدرس الأناجيل ، وأخذ يناقش فكرة الجوهر والأقنوم نقاشاً عقلياً ، وانتهى إلى أن المسيح - فى بساطة - إنسان وولد إنساناً ، وأن مريم « إنسان جزئى » ، ولا بلد الإنسان الجزئى إلا إنساناً جزئياً ثم حدثت « النعمة الإلهية » التى نزلت على الرسل من قبل ، فاتصل « اللاهوت » بهذا الإنسان الجزئى كما اتصل بسائر الأنبياء ، ولكن صلته بالمسيح أكثر دواماً وأكثر استقراراً فيه ، ولذلك سمى بالابن الوحيد . والاتحاد بجسد المسيح لم يتم على طريق « الامتزاج » كما قالت الملكانية ، ولا على طريق الظهور كما تقول اليعاقبة ، ولكن كإشراق الشمس فى كوة أو « على بلور » أو كظهور النقش فى الخاتم كما تقول اليعاقبة . وإشراق الشمس فى الكوة لم يجعل الكوة شمساً ولا ظهور النقش فى الخاتم جعل الخاتم نقشاً ، إنما هو اتصال معنوى فحسب . ولكن ما صدر عن المسيح بعد اتصاله باللاهوت إنما هو صدور عن « المشيئة الإلهية » ، فليس ثمة وحدة فى الهوية أو فى الطبيعة وإنما ثمة وحدة فى المشيئة « ولم يبطل الاتحاد قدم القديم ، ولا حدوث المحدث ، ولكنهما صاراً مسيحاً واحداً ، ومشيئة واحدة » ثم حدثت واقعة الصلب ، ويرى نسطور أن القتل وقع على المسيح من جهة « ناسوته » لا من جهة « لاهوته » ، لأن الإله لا تحله الآلام .

أثار نسطور ثورة فكرية فى المسيحية ، وقاومه بطاركة روما وأنطاكية والإسكندرية .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل : ج ٢ ، ص ٣٩ ، ٤٤ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٩ .

ولسنا هنا نؤرخ لهذه الثورة، ولكن ما لبث عدد من البطارقة، أن تابعوا نسطورا، فظهر بوطينوس وبولس الشمشاطى بعد ذلك يعلنان أن الإله واحد، وأن المسيح ابتداء من مريم، وأنه عبد صالح مخلوق، إلا أن الله تعالى كرمه ومماه ابنا على التنبى لا على الولادة والاتحاد. ثم تابع كثيرون من المشاركة المسيحيين المذهب النسطورى.

وحين دخل المسلمون ما بين النهرين والشام وجدوا عدداً كبيراً من النساطرة وقد عاشوا في العالم الإسلامى، واشترك كثيرون منهم في الحركة العلمية، سواء كانت فلسفية أو طبية. ونقلوا للمسلمين العدد العديد من الكتب اليونانية والسورانية إلى العربية.

ويحاول الشهرستانى — كفكر أشعري — أن يحارب المعتزلة بكل وسيلة ممكنة فيربط بينهم وبين المذهب النسطورى، فيذكر عن نسطور أنه «تصرف في الأناجيل بحكم رأيه، وإضافتهم إليه — إضافة المعتزلة — إلى هذه الشريعة». وأن قول نسطور بأن «الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وأن هذه الأقانيم ليست زائدة على الذات ولا هي هو» هو أساس المذهب المعتزلى، وأن أشبه المذاهب المعتزلية بمذهب نسطور في الأقاليم: أحوال أبى هاشم الجبائى؛ فإنه يثبت نواحي مختلفة لشيء واحد. ويفسر الشهرستانى تعريف نسطور لله بأن «واحد» تعنى جوهرًا بسيطاً ليس مركباً من أجناس، وهذا الجوهر «أول الأقانيم»؛ ثم الأقوم الثانى هو «الحياة» وهو جوهر أيضاً، والأقوم الثالث هو العلم وهو جوهر أيضاً ومعنى هذا هو أن للعالم أصولاً أو مبادئ ثلاثة: الوجود (أى الله)، والحياة، والعلم. ويصل بين التعريف الفلسفى للإنسان بأنه: «حى ناطق» وتعريف نسطور أن الله «موجود حى ناطق»، غير أن هذه المعانى تتغير فالإنسان مركب، بينما الله جوهر بسيط غير مركب. والشهرستانى هنا ينسب التثليث بوضوح لنسطور، وهو عكس ما قصده الرجل تماماً.

إن المهم من هذه النصوص الأخيرة التى نقلها الشهرستانى، برغم ما فيها من غموض. تلك المحاولة التى يحاولها الشهرستانى من ربط مذهب المعتزلة بالمذهب النسطورى، ومحاولة مقارنة آراء أبى هاشم الجبائى بآراء نسطور. وتلك سنة مضى عليها الشهرستانى دائماً فى محاولته أن يصل بين مذاهب المخالفين للمذهب الأشعري من المسلمين وبين مذاهب الملاحدة أو المخالفين للإسلام، وهى محاولة فيها صواب آنا وفيها خطأ فى أكثرها. و«أحوال» أبى هاشم، التى تعرف كالتالى: «صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة» لا تتصل بسبب بالمذهب النسطورى؛ إنها محاولة للتنزيه من مفكر معتزلى يؤمن بالتوحيد المطلق فى أعلى صورة؛ ولا تتصل بفكرة الأقانيم، لا من بعيد ولا من قريب.

والفرقة الأخيرة هى يعقوبية، وقد اختلف فى صاحب المذهب. هل هو يعقوب البردغانى أم ساويرس بطريك أنطاكية أم أوطاخس؟ ولكن يبدو أن هذه الفرقة راعها ما ظهر من آراء فى طبيعة المسيح ولم تقبل التجزئة فيه؛ فقرر أصحابها أن المسيح وحدة واحدة. نشأة الفكر — أول

طبيعة واحدة ، أقنوم واحد ؛ ولذلك عرفوا باسم أصحاب مذهب وحدة الطبيعة . وقد قاومت المسيحية هذا المذهب ، ولكنه مع ذلك انتشر انتشاراً تاماً في البلاد الشرقية .

وقد نقل إلينا الشهرستاني موجزاً لهذا المذهب ، فيه فهم كامل له ، وإن كان قد استخدم بعض الاصطلاحات استخداماً غير واضح . قررت اليعقوبية ، فيما يرى الشهرستاني والقاضي عبد الجبار : أن المسيح جوهر واحد ، وأقنوم واحد ، إلا أنه من جوهرين ، أحدهما جوهر الإله القديم والآخر جوهر الإنسان ، اتحدا فصارا جوهرًا واحدًا — أقنوماً واحدًا ، وربما قالوا طبيعة واحدة من طبيعتين^(١) . ثم يقول « إن جوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث تركبا ، كما تركبت النفس والبدن ، وصارا جوهرًا واحدًا ، وهو إنسان كله وإله كله » وظهر اللاهوت بالناسوت ، فصار الناسوت المسيح مظهر الحق ، لا على طريق حلول جزء فيه ، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي في حكم الصفة بل صار هو هو « فاليقوبية إذن ترى أن الطبيعتين اللاهوتية والناسوتية اتحدتا اتحاداً كاملاً في الهوية — في شخص المسيح ، فالمسيح إذن جوهر واحد فيه الإنسان والإله . واقتتل وقع على المسيح الجوهر ، أى عليه من حيث هو إنسان وإله ؛ إن وحدة المسيح تحتم هذا ، « لأنه ، لو وقع على أحدهما ، لبطل الاتحاد » . ويفسر الشهرستاني مذهبهم بأن « الإنسان صار إلهاً ولا ينكمس » . الإله صار إنساناً كالفضحة تطرح في النار ، فيقال صارت الفضحة ناراً ، ولا يقال صارت النار فضحة ، بل هي جمرة » . وحين مات الإله وصلب ، بقى العالم ثلاثة أيام بلا مدبر ، ثم قام الإله المسيحى من جديد ليدير العالم من جديد^(٢) .

وقد نادى القرآن أيضاً في أصحاب مذهب وحدة الطبيعة قائلًا « لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم ، قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن فى الأرض جميعاً والله مالك السموات والأرض وما بينهما ، يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير »^(٣) .

وقرر القرآن أن المسيح إنسان مخلوق ، خلقه الله كما خلق آدم من تراب ، وأنه رسول لبني إسرائيل « إذ قالت الملائكة يا مريم ، إن الله ييشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيهاً فى الدنيا والآخرة ومن المقربين ، ويكلم الناس فى المهد وكهلاً ومن الصالحين . قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون ، ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ورسولاً إلى بنى إسرائيل ، أنى قد جئتكم بآية من ربكم أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير

(١) القاضي عبد الجبار : المغنى ج ٥ ص ٨٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٣٣ ، ابن حزم . الفصل ج ٢ ص ٤٩ .

(٣) سورة المائدة ١٧ م .

فأنفخ فيه ، فيكون طيراً بإذن الله ، وأبرئ الأكمة والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله وأنبيئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم ، إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين . ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ، ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم . وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعوا إن الله ربى وربكم فاعبدوه . هذا صراط مستقيم »^(١١) . ثم يقرر في آية أخرى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم . خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »^(١٢) . وهو فقط رسول من رسل بنى إسرائيل كأشعيا وأرميا وغيرهما « ربما آمنا بما أنزلت وأتبعنا الرسول فكتبنا مع الشاهدين » وفي آية أخرى « لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عر عبادته ويستكبر . فسيحشرهم إليه جميعاً »^(١٣) .

ثم قرر القرآن أنه إنسان تظهر عليه العوارض البشرية من أكل وما يستتبع هذا من طواهر إنسانية « ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل . وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام . انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون »^(١٤) . وأخيراً قرر نهايته وموته . « مات غيره من البشر . إذ خاطبه في عالم الغيب وعالم الشهادة كما يخاطب غيره من البشر » وإذا قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأئى إلهين من دون الله . قال سبحانه ما يكون لى أن أقول ما ليس لى بحق . إن كنت قلته فقد علمته ، تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك إنك أنت علام الغيوب . ما قلت لهم إلا ما أمرتنى به أن اعبدوا الله ربي وربكم ، وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم ، فلما توفيتنى كنت أنت الرقيب عليهم ، وأنت على كل شئ شهيد ، إن تعذبهم فلأنهم عبدك ، وإن تغفر لهم فلأنك أنت العزيز الحكيم »^(١٥) . لم يترك القرآن إذن جانباً من جوانب حياة المسيح إلا وناقشه . ووضع رأيه فيه . وسرهان ما تقابل علماء المسيحية وعلماء الإسلام فى نقاش فكرى شديد .

إن أبرز مثال لمناقشة علماء المسلمين للمسيحيين مثال أبى على الجبائى شيخ المعتزلة الكبير . وتلميذه القاضى عبد الجبار^(١٦) من المعتزلة ثم الإمام الباقلانى من الأشاعرة . وقد ترك لنا الباقلانى صحائف من كتابه « التمهيد » يناقش المسيحيين فيها مناقشة دقيقة رائعة . وقد بدأ مناقشة المسيحيين فى قولهم « إن الله جوهر » وحاول بكل الوسائل الجدلية أن يثبت خطأ المسيحيين فى إطلاق لفظ الجوهر على الله . وقد جادلهم فى تقسيمهم الموحودات إلى جوهر

(١) آل عمران ٤٥ - ٥١ م .

(٢) آل عمران ٥٩ م .

(٣) النساء ١٧٢ م .

(٤) المائدة ٧٥ م .

(٥) المائدة ١١٦ م ١١٨ م .

(٦) القاضى عبد الجبار . المغنى ج ٥ ص ٨٠ - ١٥١ .

وعرض ، وفي وضع الله في مقولة الجوهر ، وقرر أن الله لا يمكن أن يكون جوهرًا ولا عرضًا ، وإنما هو وجود فوق الجوهر والعرض .

ثم انتقل إلى مناقشة فكرة الأقانيم وحصر المسيحيين لها في ثلاثة ، وأثبت بوسائل الجدلية ومتابعة لسياق المذهب المسيحي ذاته : أنه من الممكن أن تكون أربعة أو عشرة ، إلخ . وناقش المذاهب الثلاثة : الملكانية والنساطرة واليعاقبة في الاتحاد والتجسد ، وأثبت استحالتهم . وقرر في نهاية الأمر وبعد مناقشة عنيفة أن المسيح عبد مربوب ومحدث مخلوق ؛ إذ لا يجوز إثبات الربوبية لجسد أكل الطعام ومشى في الأسواق . وكذلك فعل أبر على الجبائي وتلميذه القاضي عبد الجبار (١) .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مناقشة الباقلاني وغيره أنتجت تفكيراً إسلامياً خالصاً في « الجوهر والعرض » ، وفي « الجوهر والأقانيم » ، وفي « الاتحاد والتجسد » وقدمت لنا فلسفة متناسقة مع القرآن في مناقشاته مع المسيحية .

ويكاد يجمع المؤلفون الأوروبيون على أن المتكلمين المسلمين أفادوا من هذا النزاع ، من ناحية أنه ساعدهم منهجياً على تكوين عقائدهم الكلامية ، ومن ناحية الأخذ ببعض آراء المسيحيين واعتناقها ، وقد ذكر لنا أن بلاجيوس كان يتكلم في مسائل الجبر والاختيار في بيزنطة . أن البيزنطيين تعلموا هذا الكلام ثم انتقل إلى المسلمين . وفي موضع آخر يشبه الشهرستاني النساطرة بالمعتزلة ، فإنهم جميعاً حكموا العقل في الدين . وقد رأينا أيضاً أن الشهرستاني يشبه أحوال أبي هاشم بأقانيم النصارى . ومع أننا لا نستطيع أن ننكر أن مجالات المسيحيين ومناقشتهم للمسلمين عامة قد عاونت على إنشاء علم الكلام . فلأننا نرى الخلاف الكبير بين الطائفتين . إن أهم مشكلة قامت بين الفريقين دارت حول مسألة الوحدة والتعدد وانتقال الجوهر الإلهي ونحيزه وقوله للأعراض .

أنكر المسلمون متخذين كل الوسائل الجدلية . أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز ؛ فأنتمجوا نظراً دينياً في مشكلة الصفات شغل أجيالا متعددة من المسلمين . ولم يكن هؤلاء المعتزلة الأوائل تلامذة يمتازون لآباء الكنيسة ، بل على العكس ، صدر كل من الفريقين عن وجهة نظر مخالفة تمام المخالفة للأخرى . بدأ الأولون من الواحد الذي يتعدد ويتشكل ، ثم قد يعود واحداً وقد لا يعود . وبدأ الآخرون من الواحد الذي يبقى واحداً وعلى الإطلاق .

وهناك مشكلة أخرى تفصل بين الفريقين ، وهي مشكلة المنهج : استخدم آباء الكنيسة المنطق الأرسططاليسى بشكل خاص في جلهم ، حتى آخر الأشكال الحملية (أى عند الفصل السابع من التحليلات الأولى) ، وكان المنطق هو السلاح الذى أقاموا عليه عقائدهم . وقد اتهم المتكلمون الأولون بأنهم لجأوا أيضاً إلى المنطق واتخذوه منهجاً للبحث العلمى : غير أن الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن متقدمى المتكلمين لم يستخدموا هذا المنطق حتى القرن الخامس ، وأنهم وضعوا منطقاً يخالف في جوهره المنطق الأرسططاليسى .

هناك إذن اختلاف مزدوج بين المتكلمين المسلمين والمسيحيين : في المادة ، وفي المنهج .

الفصل الثالث

الإسلام والفلسفة اليونانية

قلت من قبل إن الإسلام قد قدم ميثاقاً يقرأه القرآنية ، وهى فى جوهرها ، معارضة لروح الفلسفة اليونانية . كانت الفلسفة اليونانية نغمًا تشاؤميًا يعبر عن حياة أمة ملحدة ، لم تعرف أبدًا نعمة الوحي ، ولم تستمع إلى أناشيده الجميلة : وإن كانت قد تشوقت — على لسان أفلاطون — إلى مركبه المتين . وأعلنت الروح اليونانية إيمانها الكاهل بفتاء الفرد فناء أبدى . وبخلود النوع خلوداً سرمدياً ؛ فلم تعرف قصة البعث ، وبالتالي لم تعرف قصة الخالق . وفشت الروح اليونانية فى زوايا العقل ومنعرجاته ، وأخذت تبرز ، فى دقة وعنف ما استطاعت من تفسير للوجود والطبيعة وللإنسان ؛ ولكنها لم تدرك أبدًا أن هناك قوة أعلى من هذا الوجود العقلى ، تستطيع أن تكشف للإنسان حقائق الكون ، وعالم الغيب ، وأن تجعله يؤمن بكل هذه الحقائق ، وأن يعيشها بنفسه . هل استطاعت الروح اليونانية أن تكشف فكرة الخالق ، وأن تتصور الخلق من لا شيء ، وأن تؤمن ببعث جسدى تعود فيه — إن تكلمنا بلغتها — الصورة والمادة ؟ كيف يمكن أن يقال إذن : إن هذه الفتنه اليونانية ، قد أقبلت إلى العالم الإسلامى . فبهرت الجموع ، فاتخذوها عنواناً على حضارة اتخذت مقوماتها من تصورات قطعية تخالف تلك التصورات العقلية التى بشرت بها الفلسفة اليونانية ؟

كان لابد لهذه الفلسفة اليونانية أن تظهر على مسرح الوجود ، عنواناً على حضارة هذه الأمة الآرية التى علمت الإنسانية جمعاء الكثير من أنماط الفكر وسياقاته ، ولكن كان لها النسق الخاص بها ، والخاص بها وحدها ، المتصل ببيئة المجتمع اليونانى . ولذلك حين قامت الروح الإسلامية بوضع فلسفتها المعبرة عن حضارتها والمتصل بينائها الاجتماعى ، كان لا بد أيضاً من اختلاف عنيف ومن جدل قاس . وتعارض فى المنهج وفى المادة ، بينها وبين الفلسفة اليونانية . ومن العجب أن مسرح الإسلام الأول — الجزيرة العربية — كان مفتوحاً أمام الفكر اليونانى ، ولكنه لم يدخل بقوة . دخلت اليهودية الجزيرة ولم تلق نجاحاً يذكر ، بل بقى اليهود فيها هم اليهود . ولم تنهض الجزيرة . إن بطونا قليلة قد اعتنقت اليهودية فى الجاهلية ، ولكن اليهود الحقيقيين القادمين من الشمال لم يعتبروا المتهودين الجدد من أبناء الله وأحبابه ، بل اعتبروهم موال وعبيداً لبنى إسرائيل . ودخلت المسيحية الجزيرة ولم يتمسح العرب ، إلا

أفراداً قلائل في وسط المجموعة الزاخرة ، بل إن هؤلاء الذين نأوا بأنفسهم عن شرك العرب الجاهليين وثنييتهم لم يؤمنوا بالمسيحية ، بل اعتزلوا دين العرب الوثني ، وعبدوا الله بدون طقوس يهودية أو مسيحية ، وأسموا أنفسهم الحنفاء ، معلنين أنهم يتابعون الحنيفية الأولى . . . وكذلك دخلت الفلسفة اليونانية الجزيرة العربية بضعف ، على يد النضر بن الحارث ابن عمه النبي صلى الله عليه وسلم وغيره ، ولم تترك أثراً ما في تفكير العرب الجاهلي .

وأخيراً ظهر الإسلام ، ووضع القواعد العامة — كما قلت — للمذهب في الوجود الإلهي والعالم الطبيعي والإنسان ، مخالفاً لقواعد الميتافيزيقيا اليونانية ، والطبيعة اليونانية ، والأخلاق اليونانية ، ولم يكن هناك ممثلون كثيرون لهذه الروح اليونانية في الجزيرة العربية . وسار الإسلام سيرة الظافر شمالاً وغرباً وشرقاً .

انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي

ولقد تعود الباحثون — إلى مدة ليست بالبعيدة — القول بأن الإسلام لم يعرف الفلسفة اليونانية إلا حين بدأت الترجمة في عهد المنصور العباسي ، وفي أوج قوتها لدى المأمون ، وأن اتصال الفلسفة اليونانية بالإسلام إنما تم حين استحضرت كتب الفلسفة اليونانية من الخارج — من بيزنطة مثلاً ، وبخاصة أن العرب تخلصوا من مكتبة الإسكندرية حين أمر الخليفة عمر بن الخطاب قائده عمرو بن العاص بحرق المكتبة . ولكن الأبحاث الحديثة أثبتت بصورة قاطعة أن مراكز البحث الفلسفي كانت منتشرة في العالم القديم الذي فتحه المسلمون ، وأن هذه المراكز لم يتوقف عملها العلمي ، كما أثبت البحث العلمي أيضاً كذب قصة حرق مكتبة الإسكندرية ، وتهافت تلك القصة الكاذبة التي أوردتها — في سداجة وبلاهة — بعض مؤرخي العرب وأصروا على ترديدتها ، بدون سند تاريخي ، أو تمحيص علمي .

وقد قدم لنا ماكس مايرهوف بحثاً عن انتقال العلم اليوناني إلى العالم العربي وأثبت في مطلعه أن مدرسة الإسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر ، وكانت هي المدرسة اليونانية البحتة الوحيدة التي بقيت في البلاد التي غزاها العرب في دفعتهم الأولى^(١) .

وقد عرف العرب أسماء رجال تلك المدرسة ، عرفوا اسم يحيى النحوي — يحيى فيلوبونس ، وقد ازدهر في النصف الأول من القرن السادس . وقد ذكر المؤرخون العرب خطأ أنه كان

(١) ماكس مايرهوف : من الإسكندرية إلى بغداد ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ص ٢٧ .

معاصراً لعمر بن العاص . مع أنه قد توفي قبل الغزو العربي بقرن من الزمان ، والفيلسوف يوحنا الأباي . والطبيب الفيلسوف سرجيرس الرأس عيني ، كما عرفوا رجال المدرسة في أوائل القرن السابع - كاصطفن الإسكندراني ، والطبيين بولس الإيجانيطي وأهرن^(١) بل عرف المسلمون منهج الدراسة في مدرسة الإسكندرية المتأخرة وتابعوا لفترة من الزمن هذا المنهج ، ومن الأمثلة على هذا دراستهم كتب المنطق الأرسططاليسي حتى آخر الأشكال الوجودية . فلم يكن يدرس من المنطق في مدرسة الإسكندرية سوى ذلك . كما أن جوامع كتب جالينوس التي ألقت في العهد المتأخر من مدرسة الإسكندرية ، هي نفسها التي وصلت إلى العرب وقاموا بدراستها . ويذكر القفطي « والإسكندرانيون هم الذين رتبوا بالإسكندرية دار العلم ، ومجالس الدرس الطبي ، وكانوا يقرأون كتب جالينوس ويرتبونها على الشكل الذي تقرأ عليه اليوم »^(٢) كيف يستقيم هذا مع القول بأن العرب أحرقوا تلك الكتب نفسها بعد نقلها إلى لغتهم بقليل من الزمن .

كما عرف المسلمون كلمة « إسكول » أي مدرسة . ويقول حنين بن إسحاق في كتابه في تاريخ الفلاسفة بعد أن ذكر كتب جالينوس العشرين « فهذه الكتب التي كان يقتصر على قراءتها في تعليم موضوع الطب بالإسكندرية ، وكانوا يقرأونها ، وكانوا يجتمعون في كل يوم على قراءة إمام منها وتفهمه . كما يجتمع أصحابنا اليوم من النصارى في مواضع التعليم التي تعرف بالإسكول في كل يوم على كتاب إمام ، إما من كتب المتقدمين وإما من سائر الكتب » . ويعلق ماكس مايرهوف على هذا بقوله « وعلى هذا النحو بقيت الدراسة في الشرق والغرب طوال العصور الوسطى . بل لا تزال باقية حتى اليوم في الشرق الإسلامي . ويكفي أن يدخل المرء مسجداً من هذه المساجد التي تعقد فيها حلقات الدرس ليرى أمامه الدراسة على هذه الصورة الموجودة بالإسكندرية ، يقرأ التلميذ أمام أستاذه قطعة من كتاب رئيسي ، وحينئذ يقوم الأستاذ بالشرح وإلقاء الأسئلة »^(٣) .

ويقدم لنا ماكس مايرهوف تلك النصوص الآتية عن حقيقة مدرسة الإسكندرية ومكتبتها ، وأنها لم تحرق . أما النص الأول . فهو مأخوذ من كتاب مفقود للفارابي يدور حول ظهور الفلسفة وهو : « انتقل التعليم (بعد ظهور الإسلام) من الإسكندرية إلى أنطاكية وبقي بها زمناً طويلاً ، إلى أن بقي معلم واحد . فتعلم منه رجلان وخرجا ومعهما الكتب ، فكان أحدهما من أهل حران والآخر من أهل مرو فأما الذي من أهل مرو فتعلم منه رجلان ،

(١) ماكس مايرهوف : المصدر السابق ص ٤٢ و ٤٣ .

(٢) القفطي : أخبار الحكماء ص ٧١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٢ .

أحدهما إبراهيم المروزى والآخر يوحنا بن حيلان . وتعلم من الحراني إسرائيل الأسقف ، وقيرى وسارا إلى بغداد . فتشغل إسرائيل بالدين وأخذ قويرى في التعليم . وأما يوحنا بن حيلان فإنه تشغل بدينه أيضاً . وانحدر إبراهيم المروزى إلى بغداد فأقام بها ، وتعلم من المروزى متى ابن يوزان . وكان الذى يتعلم في ذلك الوقت المنطق إلى آخر الأشكال الوجودية ^(١) ، ويذكر الفارابي نفسه أنه تعلم من يوحنا بن حيلان .

أما النص الثانى فهو للمسعودى . يقول : « وقد ذكرنا في كتابنا (فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف) الفلسفة وصنوعها والأخبار عن كمية أجزائها وكيف انتقل مجلس التعليم من أثينة إلى الإسكندرية وجعل أغسطس الملك - لما قتل قلوبطرة الملكة - التعليم بمكانين الإسكندرية ورومية ، ونقل ثيودوسيوس - الملك الذى ظهر في أيامه أصحاب الكهف - التعليم من رومية ورومه إلى الإسكندرية ، ولأى سبب نقل التعليم في أيام عمر بن عبد العزيز من الإسكندرية إلى أنطاكية ، ثم انتقل إلى حران في أيام المتوكل ، وانتهى ذلك في أيام المعتضد إلى قويرى ويوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بمدينة السلام في أيام المعتز ، وإبراهيم المروزى ، ثم إلى محمد بن كزيب وأبى بشر متى بن يونس تلميذ إبراهيم المروزى . وعلى شرح متى لكتب أرسططاليس المنطقية يعول التامس في وقتنا هذا . وكانت وفاته ببغداد في خلافة الراضى ، ثم إلى أبى نصر محمد بن محمد الفارابي تلميذ يوحنا بن حيلان ، وكانت وفاته بدمشق في رجب سنة ٣٩٩ هـ . ولا أعلم في هذا الوقت أحداً من النصارى يعرف بأبى زكريا بن عدى وكان مبدأ أمره ورأيه وطريقته في الدرس على طريقة محمد بن زكريا الرازى ، وهو رأى الفيلسوفين في الفلسفة الأولى على ما قدمناه ^(٢) ، والنص الثالث هو لابن أبى أصيبعة عن طبيب متقدم هو « عبد الملك بن أبجر الكنانى ، كان طبيباً عالماً ماهراً ، وكان في أول أمره مقيماً في الإسكندرية ، لأنه كان المتولى فن التدريس بها من بعد الإسكندرانيين الذين تقدم ذكرهم ، وذلك عندما كانت البلاد في ذلك الوقت للملك النصارى . ثم إن المسلمين لما استولوا على البلاد وملكوا الإسكندرية . أسلم ابن أبجر على يد عمر بن عبد العزيز ، وقد عاش عمر بن عبد العزيز مدة طويلة من الزمن في مصر ، حينما كان أبوه عبد العزيز بن مروان حاكماً عليها ، فلما أفضت الخلافة إلى عمر وذلك في صفر سنة ٩٩ هـ نقل التدريس إلى أنطاكية وحران وتفرق في البلاد ^(٣) . ومع شك ماكس مايرهوف في قصة عبد الله بن أبجر فإن في هذا النص ، كما في النصين الآخرين ، تأكيداً حاسماً بأن المكتبة والمدرسة نقلتا في أمان إلى أنطاكية . وأن السبب

(١) ابن أبى أصيبعة - عيون الأنباء ج ٢ ، ص ١٣٥ .

(٢) المسعودى : التنبيه والإشراف ص ١٢١ ، ١٢٣ .

(٣) ابن أبى أصيبعة : عيون الأنباء ج ١ ص ١١٦ .

في نقلهما أن الإسكندرية منذ فتح العرب فقدت أهميتها الكبرى . ولم تعد مركزاً للدولة كما كانت . وبخاصة أن مركز الخلافة قد انتقل إلى دمشق ، أما سبب انتقال المكتبة إلى أنطاكية فلعل السبب في هذا أنها كانت مركزاً للثقافة العلمية اليونانية ، وأنها كانت على حدود الإمبراطوريتين البيزنطية والإسلامية ، فكان من السهل إحضار المخطوطات اليونانية إليها من آسيا الصغرى .

وبقيت المدرسة في أنطاكية ١٣٠ أو ١٤٠ سنة تقريباً ثم انتقلت إلى حران وكانت حران « مدينة الصابئة القدامى عباد الكواكب » مركزاً هاماً من مراكز الثقافة اليونانية ، وكانت الدراسة فيها تشمل الفلك والرياضة والسحر والفلسفة ويحدد المسعودي في « التنبيه » انتقال المدرسة إلى حران فيقول إن ذلك كان في خلافة المتوكل ، ويذكر صراحة أن الكتب انتقلت مع تلميذين من تلامذة مدرسة أنطاكية ، أحدهما صابئي والآخر نصراني . وبقيت المدرسة في حران أربعين عاماً ثم انتقلت إلى بغداد .

وكما وجدت مدارس علمية وفلسفية في الإسكندرية وأنطاكية وحران لم يحسها المسلمون بسوء ، وجدت مدارس فلسفية وعلمية في الرها ونصيبين والمدائن وجند يسابور - يشرف عليها أساتذة نسطوريون ، ومدارس في أنطاكية وآمد يشرف عليها أساتذة يعاقبة ، وقد عرف المسلمون فيما بعد أسماء رجال تلك المدارس السابقين على الإسلام وعرفوا كتبهم . عرفوا من مدرسة الرها النساطرة : هيبا (القرن الخامس) ، وبروبا ، كما عرفوا اسم أبي القشقرى (من رجال القرن السادس) ، ومن النساطرة يونان الأبائى وسرجيوس الرأس عيني واصطفن بار صديلة وأخو دمية من اليعاقبة (١) .

أما في العصر الإسلامي الأول - (أى في القرن السابع الميلادي) فظهر من النساطرة سلوانوس القردى وحيناً نيشو الأول الجاثليق ، ثم شمعون الراهب المعروف بطيويه الطيب ومن اليعاقبة سويرس سبيوخت وتلميذاه اثناسيوس البلدى وأيرب الرهاوى ، ثم سرجيوس أسقف العرب المسيحيين في منطقة حوران بسوريا ، وقد تتلمذ على هذين الأخيرين ، ثم عرفه المسلمون كشراح ومترجم لأرسطو .

أما في القرن الثامن الميلادي فقد كان من مترجمي وشرح كتب أرسطو : مارابا ويوشع بخت ودنجا ثم طيماوس الأول الجاثليق . أما جند يسابور فقد ازدهرت فيها مدرسة علمية كانت مجتمعة لعلوم تلك المنطقة ، من يونانية وسريانية وفارسية ، ثم اختلطت بالعلم الآتي من الهند ، وكان فيها بيارستان كبير ، ثم انتقل رئيسه جورجيس بن يختيشوع إلى بغداد ، وبقيت

(١) ماكس مايرهوف من الإسكندرية إلى بغداد ص ٥٣ وما بعدها .

أسرته لمدة ثلاثة قرون تحظى برعاية الخلفاء العباسيين . ومن مدرسة جنديسابور أتى يوحنا بن ماسوية في أول القرن الثالث ، حيث جعله المأمون في سنة ٢١٥هـ رئيساً لبيت الحكمة الذي أنشأه المأمون لترجمة ، ثم تولاها بعد يوحنا بن ماسوية حنين بن إسحاق عام ٣١١هـ ، وقد نقل حنين بن إسحاق وابنه إسحاق كتب العلم والفلسفة في حركة من أكبر الحركات العلمية على مدى القرون . وبجانب حنين ومدرسته كان هناك مترجم صابئ كبير هو ثابت بن قرة الحراني ، وقسطا بن لوqa النصراني البعلبكي وعدد آخر كبير من المترجمين ^(١) .

هذا هو الطريق المباشر لاتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية . وقد تلقى هذه الفلسفة الإسلامية أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (المتوفى بعد سنة ٢٥٧هـ) . ثم تلاه تلامذته أبو أحمد الحسين بن أبي الحسين بن كرنيب وأحمد بن الطيب السرخسي وأبو زيد أحمد البلخي (٣٢٢) والعامري . وقد كان هؤلاء حقاً ، كما يقول ابن تيمية « فراخ اليونان » « وتلامذة الروم » . ومن الخطأ الشديد القول إن هؤلاء كانوا فلاسفة الإسلام ، وإنما هم تلاميذ أمناء للفلسفة اليونانية ، انفصلوا تدريجياً وبيطوا ، وبقدر ما أخذوا شيئاً فشيئاً من التراث الهليني عن الدائرة الإسلامية ، أى بقدر ما ابتعدوا عن فلسفة الكلام وموغلين في فلسفة اليونان . وما أصدق ابن تيمية حين يقول « وكان يعقوب بن إسحاق الكندي فيلسوف الإسلام في وقته - أعنى الفيلسوف الذي في الإسلام ، وإلا فليس للإسلام فلاسفة » ^(٢) فلاسفة بالمعنى اليوناني . إنهم شراح يونانيون أو امتداد للروح الهلينية في العالم الإسلامي .

ومن الخطأ القول إن الكندي ومدرسته علموا المعتزلة المنطق ، وأن المعتزلة تناولوا هذا المنطق - كما تناوله الأشاعرة - فيما بعد - للهجوم على الفلسفة . إن ماكس مايرهوف يتخبط أشد التخبط ، حين يعلن مرة أن هؤلاء المعتزلة تأثروا بكتاثر الكندي بالمنطق اليوناني ، ثم يعلن ثانية « أن المعتزلة لم يكونوا مطلقاً فلاسفة . وإنما كانوا رجال دين ذوي نزعة عقلية ومتكلمين ولم يستعملوا المنطق إلا للدفاع عن الدين » ^(٣) . ثم يعلن ثالثة - حين يشين له بصيص من الحقيقة « وكان أساتذة المنطق الحقيقيون من المسلمين ينظرون إليهم في استخفاف » أما الحقيقة الكاملة عن هؤلاء المعتزلة : أنهم كانوا فلاسفة الإسلام ولم يستخدموا منطق اليونان .

غير أن قول ماكس مايرهوف إن حركة اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية إنما بدأت في القرن الثاني ، أو بمعنى أدق بدأت حين تناولوا الكندي ومدرسته ، قول يحتاج إلى تعديل كبير

(١) ابن تيمية : تجريد النصيحة ص ٢٨٨ .

(٢) النشار : مناهج البحث ص ١١ .

(٣) ماكس مايرهوف - من الإسكندرية إلى بغداد ص ٩٧ .

وبحث أكثر اتساعاً ، فإنه يبدو أن اتصالاً حقيقياً نشأ بين المسلمين والفلسفة اليونانية في القرن الأول الهجري^(١) .

إن ابن كثير - يذكر لنا أن علوم الأوائل - الفلسفة اليونانية وعلم النجوم وغيرها من معارف يونانية لم يوافق عليها العقل الإسلامى - نقلت في المائة الأولى . ثم يزيد هذا الكلام توضيحاً ما ينقله إلينا الشيرازى في كتابه الممتاز النقدى « الأسفار الأربعة » عن المطارحات للسهروردى : أن المتكلمين الأوائل في عهد بنى أمية عرفوا الفلسفة اليونانية حين نقلت بعض كتبها إليهم ، ولكنها ليست من ذلك النوع المشائى الذى عرفه المسلمون بعد ، ويقول إن هؤلاء المتكلمين أخذوا تلك القواعد اليونانية التى عرفوها ، وجعلوها أساساً لفلسفتهم^(٢) . ونلاحظ نحن في كتابات المتكلمين الأوائل ، من أمثال الهذيل العلاف وهشام بن الحكم وغيرهما ، معرفة واسعة بالفلسفة اليونانية ، وتناولا مصطلحات فلسفية ، مما يدل على أن حركة الاتصال قد تمت من قبل ، بل إننا نرى لهشام بن الحكم ، هذا المتكلم الشيعى الأول ، وفي زمن مبكر - كتاباً في نقد أرسططاليس كما أننا سنرى أن لأبى الهذيل العلاف نقداً متعددأ ، في ثنايا فلسفته لأرسطو . إن كل هذا دليل قاطع على أن الفلسفة اليونانية قد عرفت معرفة طيبة قبل حركة الترجمة الرسمية التى بحثها المؤرخون من مختلف نواحيها .

ثم إن هناك احتمالات أخرى عن الطريق غير المباشر في دخول الفلسفة اليونانية ، والتحامها في معركة مريرة قاسية مع مفكرى الإسلام .

أما أول هذه الاحتمالات : فهو المناقشات الشفوية بين المتكلمين وبين رجال الكنيسة المنبثة كنائسهم في العالم الإسلامى . وقد حدث تبادل الآراء وتبادل الأسلحة .

والاحتمال الثانى : أن يكون من المسلمين من تردد على « الإسكول » - المدارس الملحقة بالكنائس والأديرة - وعرف أجزاء من الفلسفة .

والاحتمال الثالث : أن تكون معرفة المسلمين الأوائل بالفلسفة اليونانية إنما تمت عن طريق الغنوصية ، وقد كانت الغنوصية تحمل في أعماق فلسفتها كثيراً من عناصر الفلسفة اليونانية .

ولاشك أن العناصر الرواقية في فلسفة المتكلمين الأوائل - كهشام وغيره - إنما دخلت عن طريق الديصانية . ونحن نعلم أن الرواقية ، وفلسفة أفلاطون عرفتاً تماماً في مدرسة الرها الديصانية ، حينما حمل هرمانئوس بن برديسان تلك الفلسفات من أثينا . كما أن المانوية - وقد كانت مزرعة

(١) السيوطى : صون المنطق ص ١٢ .

(٢) الشيرازى : الأسفار الأربعة ص ١٧ .

لكل الآراء الفلسفية اليونانية والمسيحية والغنوصية - عرفت منذ زمن مبكر في الأوساط الإسلامية .
وحوّرت بعنف بالغ من مشيخة المتكلمين الأوائل .

وتظهر في ذلك الوقت شخصية الأمير الأموي « خالد بن يزيد » وقد حرم الخلافة .
وأخذها منه ومن الأسرة السفينية جميعاً مشيخة بنى مروان ، فاتجه إلى علوم الصنعة ، وحكت
الأسطورة حوله ونسب إليه الكثير ، ويرى الأستاذ لكثير في كتابه « تاريخ الطب
العربي » مستنداً على بعض النصوص التي وصلت إليه - أن خالد بن يزيد أمر بترجمة الأورجانون .
أي مجموعة كتب أرسطو المنطقية (١) .

ومع شكنا في أن يكون الأورجانون قد ترجم في ذلك الوقت ، فإنه من المحتمل أن يكون
المسلمون قد عرفوا أجزاء منه . وإذا كانت ترجمة الأورجانون أو ترجمة بعض منه قد تمت ، فإن
هذا يفسر لنا قصة أول ترجمة وصلت إلينا لبعض أجزاءه . فإن صاعدا الأندلسي يقول « فأما
المنطق فأول من اشتهر به في هذه الدولة عبدالله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب أبي جعفر
المنصور : فإنه ترجم كتب أرسططاليس المنطقية الثلاثة التي في صدر المنطق ، وهي كتاب
قاطيغورس وكتاب باري أرميناس وكتاب أنولوطيقا ، وذكر أنه لم يترجم منه إلى وقته إلا الكتاب
الأول فقط ، وترجم كذلك المدخل إلى كتاب المنطق المعروف باليساغوجي لفرفور يوس الصورى
وعبر عما ترجم من ذلك بعارة سهلة قريبة المألوف (٢) . وقد أثبت بول كراوس - مستنداً
على المخطوط رقم ٣٣٨ من مكتبة القديس يوسف ببيروت - أن المترجم هو محمد بن عبد الله
ابن المقفع ابن الكاتب المشهور عبد الله بن المقفع وقد توفي عبد الله بن المقفع عام ١٣٩ هـ .
وتخدم ابنه محمد الخليفة المنصور عام ١٥٨ هـ ، فلا بد إذن وأن يكون اجتهد هذا الابن ومعرفة
باللغة اليونانية - التي أثبت كراوس أنه ترجم عنها - قد تم في العقود الأولى من القرن الثاني
الهجري .

وبعنى هذا أن حركة الاتصال بعلوم اليونان بدأت من قبل . وقد لاحظ نلليو بحق أن
استخدام هذا العالم ذى الأصل الفارسي كلمة « عين » - ترجمة لكلمة « أوسيا » اليونانية - أي
ما اصطلاح عليه المسلمون بعد بالجوهر ، يدل على أن مصطلحي « العين » و « الجوهر »
كانت لهما مفاهيم مستقرة ومعينة ومختلفة لدى المتكلمين ؟. كما يعنى أن الإسلام قابل الفلسفة
اليونانية منذ بدء غزواته في مختلف البلاد ، وأنها قاومت مفاهيمه وتصوراته .

وقد أدرك نصارى المناطق أن في هذه الفلسفة ونقلها إلى المسلمين إحدى الوسائل لتقويض
العقائد الإسلامية . وكان على الإسلام أيضاً أن يقاومها ، وقد قام بهذا أول الأمر متكلمو المعتزلة

Leclerc : L'histoire de la medecineArabe T. 1. p. 254

(١)

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٤٩ .

والشيعة الإمامية المعتدلة ، وهم إن كانوا قد تقادروا أسلحتها إلى حد ما ، ونفذت بعض الآراء الفلسفية اليونانية لإيهم ، فإنهم قاوموا المذهب الفلسفي اليوناني في أعماقه وجوده ثم أتى أهل السنة ، ووقف للفلسفة اليونانية أئمة الأشاعرة ، فقام الإمام أبو الحسن الأشعري والباقلاني وإمام الحرمين بمحاربتها أشد حرب ، ثم انقض عليها أبو حامد الغزالي انقضاضه الأكبر ، كما انقض عليها أيضاً الشهرستاني في كتابه مصارعة الفلاسفة . فمات موتها الأخيرة وسنعرض في إيجاز لصورة عامة لهذه الفلسفة ، وموقف مفكرى الإسلام منها .

صورة عامة للفلسفة اليونانية عند المسلمين :

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية جميعها إلى العالم الإسلامي — لا شك أنه قد حدث في خلال هذا النقل بعض الأخطاء العلمية والفنية ، وحرفت بعض المذاهب ، واختلطت مذاهب بأخرى ونسبت مذاهب لغير أصحابها ، ولكن لم يكن المسلمون هم المسئولين عن كل هذا ، فقد نقلت المذاهب لإيهم في هذه الصورة وحركة التشويه والتلفيق والتوفيق بين المذاهب اليونانية المتعارضة قد تمت لدى التراث الوسيط بين العرب واليونان . . لدى السوريان ؛ لقد كان السوريان وارثي اليونان في هذه المنطقة التي سميت بمنطقة الشرق الأوسط والأدنى ، وكانوا يجيدون اليونانية ، ونقلوا الكثير من التراث اليوناني إلى السورانية قبل العربية . وفي هذا الوسط السوراني شوهدت المذاهب اليونانية . وبخاصة التراث الأرسطاطاليسي ؛ فقد نسبوا إلى أرسطو كتباً ليست له بل لأفلوطين ، فأجزاء من تاسوعات أفلاطون باسم « أوثواجيا » نسبت إلى أرسطو . كذلك نسبت إليه كتب لبرقلس وغيره .

ولم يتبين الفلاسفة الإسلاميون المشاؤون حقيقة الاختلاف بين الآراء المشائية والآراء الأفلاطونية المحدثة . وبقي فهم الإسلاميين لأرسطو مشوباً عامة بالأفلاطونية المحدثة . ولم يخلص أرسطو من هذا اللبس إلا متأخراً — لدى أكبر شراحه في العصر الوسيط وهو ابن رشد .

كما أن دراسة منطق أرسطو قد توقفت عند حد معين ، أي إلى نهاية التحليلات الأولى . وهكذا كان الأمر في الكنائس السورانية ، وقيل أيضاً إنه أثر من آثار مدرسة الإسكندرية في عصرها الذي تكلمنا عنه من قبل ، وذلك تحت تأثير مسيحي ؛ فإن التحليلات الثانية وهي بحث في « الحق المطلق » رأى الآباء المسيحيون أن في تدريسه خطورة على عقول التلاميذ ، فحرموا دراسته ، وقد رفض يوحنا بن حيلان أن يدرس للفارابي ما بعد الأشكال الوجودية أول الأمر ، ثم ما لبث الفارابي أن أقنعه بأن يقرأه له ، ففعل بعد لئى . هكذا كان التراث اليوناني أول الأمر في يد المسلمين . وقد كان طريق الترجمة إما من اليونانية إلى السورانية ثم إلى العربية

ولما من اليونانية إلى العربية ، وقد تسبب الطريق الأول في كثير من الأخطاء الفنية التي وقع فيها المسلمون عند تأريخ الفلسفة اليونانية . أما الطريق الآخر فقد اتخذ في فترة الترحس التي سادت حركة الترجمة ، فأدى إلى نتائج طيبة في معرفة التراث اليوناني معرفة أصدق .

وأما ما كان الأمر ، فقد عرف مفكرو الإسلام الفلسفة اليونانية في مراحلها المختلفة . وتبينوا أن هناك فلسفة قديمة ، وفلسفة قدامى أسماهم « بالطبيين » أو بالدهريين أحياناً . وعرفوا أنه أعقبهم السوفسطائيون . ثم مزجوا بين سقراط وأفلاطون ، وشعروا أن هناك خلافاً كبيراً بين هذين الفيلسوفين وبين من سبقهم ، وأن هنا بدء الفلسفة التصورية أو العقلية ثم عرفوا أرسطو المنطقي على أحسن ما يكون ، واعتنوا بكتبه المنطقية ، ووصلت ترجمات هذه الكتب ، وأشهرها « الدستور » أي ترجمة إسحاق بن حنين لكل أجزاء الأورجانون ، وهي ترجمة ما زالت موجودة في عصرنا هذا وتحفظ المكتبة الأهلية بباريس بنسخة منها . أما نظريات أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية ، فقد شوهت تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة كما قلت . أما مدارس ما بعد أرسطو فقد وصلت إلى المسلمين خلال طرق متعددة ، وكان لهم بها معرفة طيبة .

وسنحاول أن نعطي تخطيطاً عاماً لمعرفة المسلمين لمذاهب هؤلاء ، موجّهين أنظار شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية واليونانية إلى أهمية القيام بدراسة مقارنة لصورة هذه الفلسفة في مصادرهما الأصلية اليونانية ، ثم صورتها عند المسلمين ، وأثر هذه المدرسة في المدارس الفلسفية الإسلامية من فلاسفة ومتكلمين وصوفية . وقد حاول الأستاذ سانتلانا ، في محاضراته المشهورة في الجامعة المصرية القديمة عن « المذاهب اليونانية في العالم الإسلامي » ، أن يكشف عن أثر هذه المذاهب اليونانية المتتابة في العالم الإسلامي ، وقدم لنا بحثاً رائعاً ما زال حتى الآن مخطوطاً في مكتبة دار الكتب بالقاهرة ، وفيه نظرات نقدية ومقارنة دقيقة . ولكن هذا البحث رغم أصالته لا يعتبر الآن كاملاً ، فلم يصل إلى أيدي سانتلانا منذ أكثر من خمسين سنة ما وصل إلى أيدي الباحثين الآن من وثائق جديدة ومخطوطات كشفت ونشرت ، ومادة عميقة في مختلف نواحي الفلسفة الإسلامية ، كانت نتاج جهود مستمرة للباحثين في السنوات التي أعقبت وفاة سانتلانا . والآن ، إلى هذا التخطيط العام للفلسفة اليونانية عند المسلمين .

غايات الفلسفة وغايات الدين :

لقد تعود مؤرخو الفلسفة اليونانية من المسلمين ، افتتاح أبحاثهم أو تأريخهم للفلسفة اليونانية ببحث عن غايات الفلسفة وغايات الدين . ونرى الشهرستاني يبدأ تأريخه للفلسفة اليونانية بأن الفلاسفة يقول بأنه « لما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها ، وإنما يكندح الإنسان لنيلها والوصول إليها ، وهي لا تنال إلا بالحكمة ، فالحكمة إما ليعمل بها ، وإما لتعلم فقط » .

فالحكمة إذن قسمان قسم علمي وقسم عملي أما القسم العملي فهو عمل الخير ، وأما القسم العلمي فهو علم الحق . وتتوصل إلى هذين القسمين بالعقل الكامل والرأى الراجح ، غير أن الاستعانة في القسم العملي منه بغيره أكثر . والأنبياء أيدوا بإمدادات روحانية ، أى بالوحي لتقرير القسم العملي ، وبطرف ما من القسم العلمي . والحكماء تعرضوا لإمدادات عقلية تقريراً للقسم العلمي ، وبطرف ما من القسم العملي . فغاية الحكيم عند الفلاسفة ، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ، ويتشبه بالإله الحق تعالى بغاية ما يستطيع . وغاية النبي أن يتجلى له نظام الكون ، فيقدر على مصالح العامة ، حتى يبقى نظام العالم وتنظيم مصالح العباد . ولا يتأتى ذلك للنبي إلا بالترغيب والترهيب والتشكيل والتخييل « فكل ما ورد به أصحاب الشرائع والمثل مقدر على ما ذكرناه عند الفلاسفة ، إلا من أخذ علمه من مشكاة النبوة ، فإنه ربما بلغ إلى حد التعظيم لهم وحسن الاعتقاد في كمال درجتهم »^(١).

هل تنبه الشهرستاني إلى ما في هذا الكلام من تخطوة ؟ إنه يعلم تماماً أنه يبحث هنا الصلات بين الفلسفة والدين ، ولكنه لا يقص لنا القصة الهامة ، وهي مقاومة الدين للفلسفة اليونانية منذ البداية مقاومة عنيفة لا هوادة فيها ، وذلك منذ بدأ الكندي وابن كرتيب وتلاميذهما يعزجون الكلام بالفلسفة ويخطون الخطوة الأولى نحو تكوين مدرسة مشائية إسلامية . وقد ماتت مدرسة الكندي موتاً نهائياً ، ولكن قامت مدرسة الفارابي (المتوفى عام ٣٣٧) ، وما لبث أهل السنة أن قاوموه أشد مقاومة . ويرى جولد تسيهر أن الفارابي - حين عارضه أهل السنة وحاربوا أهم علم كان يبحث فيه وهو المنطق - كتب عن هذا العلم كتاباً جمع فيه طائفة من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم « يمكن أن تستخدم للحكم - من وجهة نظر الدين - حكماً في صالح المنطق »^(٢) يقصد جولد تسيهر بهذا إلى ما ذكره ابن أبي أصيبعة من أن الفارابي كتب كتاباً اسمه « كلام جمعه من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم يشير فيه إلى صناعة المنطق »^(٣).

وإننا نرى نزعة عامة عند الإسلاميين ، وقد سبقوا بها نيتشه وغيره من مفكرين محدثين ، وهذه النزعة تقرر أن الفلسفة اليونانية في نشأتها إنما صدرت عن روح ديني . وعبر الإسلاميون عنها بأن هؤلاء الفلاسفة الأوائل إنما استمعوا من « مشكاة النبوة » أو بأن هذا أو ذاك منهم قد تتلمذ على نبي من أنبياء الكتب المقدسة . بل إننا نرى - كما سيأتى - أنهم يجعلون نبياً من الأنبياء فيلسوفاً كبيراً .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٣٧ .

(٢) الدكتور بدوى - التراث اليوناني - مقال جولد تسيهر « موقف أهل السنة القدماء من علوم الأوائل » ص ١٤٨ .

(٣) ابن أبي أصيبعة - عيون - ج ٢ ص ٣٩ .

قام المسلمون إذن الفلسفة منذ البداية ، وهذا ما دعا الفلاسفة الإسلاميين إلى التمسك بالرأى الرواقى القديم : أن السعادة هى المطلوبة لذاتها وأن الإنسان يكدح لطلبها وهى لا تنال إلا بالحكمة . وكذلك بالرأى الرواقى المسيحى : أن غاية الحكيم أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق . بل إن هذا ما دعا مؤرخى الفلسفة اليونانية وأنصارها فى العالم الإسلامى أن يطلقوا فلسفة وأقوالاً فلسفية على لسان إدريس أو هرمس ، أو بمعنى أدق : أن تنسب إلى إدريس النبي أقوال أمونيوس ساكاس . بل إن المبشر بن فاتك - أول مؤرخ للفلسفة اليونانية عند الإسلاميين - يبدأ كتابه بأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم منها « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها ، ولا يبالى من أى رعاء خرجت » ، ويرى أن من الحكمة هذه المذكورة فى الحديث « آداب الحكماء اليونانيين ومواعظ العلماء المتقدمين »^(١) . ثم يورد آراء النبي شيت « واسمه عند اليونانيين أورانى الأول - وهو أول من أخذوا عنه الشريعة والحكمة »^(٢) وقد سار الفارابى - كما قلت - فى نفس الطريق ، بل إن كتاب تحصيل السعادة له - وقد وصل إلينا - فيه نفس المحاولة . وكذلك فعل ابن سينا فى كثير من كتبه .

قلت إن الإسلاميين قد عرفوا معرفة تامة ، اليهود المختلفة للفلسفة اليونانية بل إنهم عرفوا أيضاً أن الفاسفة نشأت لدى اليونان ، وأنه لم توجد قبلهم فلسفة بل نوع من الحكمة . . يقول الشهرستانى « فن الفلاسفة حكماء الهند من البراهمة لا يقولون بالنبوت أصلاً ، ومنهم حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لأن أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر ، وربما قالوا بالنبوت » . هناك إذن عند الأقدمين قبل اليونان حكمة ، ولكن اليونان وحدهم هم الفلاسفة على وجه الحقيقة : ومنهم حكماء الروم ، وهم منقسمون إلى القدماء الذين هم أساطين الحكمة ، وإلى المتأخرين وهم المشايخ وأصحاب الرواق وأصحاب أرسططاليس ، وإلى فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم وإلا فلم ينتقل عن العجم قبل الإسلام مقالة فى الفلسفة ، إذ حكمهم كلها كانت متلفة من النبوت ، إما من الملة القديمة وإما من سائر الملل ، غير أن الصابئة كانوا يخلطون الحكمة بالصبوة ، فنحن نذكر مذاهب الحكماء القدماء من الروم اليونانيين ، على الترتيب الذى نقل فى كتبهم ، فإن الأصل فى الفلسفة والمبدأ فى الحكمة للروم ، وغيرهم كالعمال عليهم »^(٣) ، ونحن نعلم أن تراث الهند انتقل إلى العالم الإسلامى ، كما انتقل تراث العجم ، وعرف الإسلاميون معرفة تامة أقوال حكمائهم الأقدمين كما عرفوا الصابئة وتبين لهم أنها خلطت عقائدها القديمة بالفلسفة اليونانية ، وهذا حق . عرف الإسلاميون كل هذا ،

(١) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ومحاسن الحكم ص ٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٤ .

(٣) الشهرستانى - الملل والنحل ج ٢ ص ٢٣٨ - ٢٤٠ .

ولكن تنبهوا إلى أن « الفلسفة » ، من حيث هي فلسفة ، خاصة اليونان ، فيهم وحدهم ظهرت . فإذا انتقلنا مع مؤرخي الفلسفة الإسلامية إلى المسرح اليوناني . حيث ظهرت الفلسفة ، نجد هؤلاء المؤرخين يعرفون — عن طريق التراجم التي وصلتهم — صورتين لفلسفة اليونان ، صورة صحيحة ، وصورة مشوهة ، ولكنهم اختاروا دائماً الصورة المشوهة . أو بمعنى أدق نقلت إليهم صورتان صورة واضحة للفيلسوف ، وصورة مختلطة ، لونها السوربان من قبل ، فاختاروا الصورة الثانية . كان في الصورة المختلطة مجال لتفسير وعناصر دينية أضفها المازج السورباني . أو المازج الأفلاطوني الحديث ، المتأخر . فإذا ذهبنا مع الإسلاميين إلى بدء الفلسفة اليونانية — وهم يبدأون . كما نبدأ نحن ، تاريخ اليونان الفلسفي بالطبيين — نراهم قد ذكروا أن كلام هؤلاء الطبيعيين في الفلسفة يدور على الكائنات كيف هي ، وفي الإبداع . ثم عن المبادئ وكم هي ، وتكون العالم ، وماهية الباري (الله) — ونوع حركته أو سكونه ، وهذا صحيح إلى حد كبير : ولكنهم أضاعوا ، تحت تأثير دراجهم الديني الإسلامي ، أنهم تكلموا أيضاً في وحدانية الله^(١) . فهل يتصور الإسلاميون أحادية المادة عند الأيونيين كأنها وحدانية الله ؟ .

المدرسة الطبيعية

طاليس :

عرف المسلمون فلاسفة المدرسة الأيونية وتكلموا عن كل واحد منهم وسجد في تصويرهم لفلسفة كل منهم كما قلت من قبل صورة مشوهة وصورة حقيقية .

أما عن طاليس فقد عرفوا أنه أول فلاسفة أيونيا « فهو أول من تفلسف في الملطية وأنه أول من حاول أن يفسر أصل الوجود : من أين جاء — وإذا جاء ، لم جاء — وإذا انقلب إلى أين يكون انقلابه »^(٢) . وعرفوا عن كتاب تاريخ الفلاسفة لفرفور يوس . الذي نقلت أجزاء منه إلى العربية « أن أول الفلاسفة السبعة ثالث بن مالمس الأمليسي »^(٣) .

ثم انتقلت إليهم فكرته الرئيسية : أن المبدع الأول هو الماء ، وأن الماء قابل لكل صورة ، ومنه أبدعت الجواهر كلها : السماء والأرض وما بينهما وهو علة كل مبدع ، وعلة كل مركب من العنصر الجسماني . وأنه حين جمد الماء ، تكونت الأرض . وحين انحل ، تكون الهواء . ومن صفو الهواء تكونت النار ، ومن اللدخان والأبخرة تكونت السماء . ومن الاشتعال الحاصل

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٤٣ .

(٢) البشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٣٥٦ .

من الأثير تكونت الكواكب . هذا هو مذهب طاليس حقاً ، ولكن سرعان ما يمزج الإسلاميون أقواله بأقوال أرسططاليس : فالكواكب تدور حول « المركز » دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل منها إليه وهنا أرسططاليسية واضحة : فكرة دوران الأرض والكواكب حول المحرك الأول ، في حركة شوق ، يتجه فيها العاشق نحو المعشوق . وقائمة على فكرة العلية الأرسططاليسية .

ثم ينقلون عنه أنه يقول : والماء ذكر والأرض أنثى ، وهما يكونان سفلاً ، والنار ذكر والهواء أنثى ، وهما يكونان علواً ، وكان يقول : إن هذا العنصر الذي هو أول وآخر — أى هو المبدأ والكمال — هو عنصر الجسمانية والحرمانية لا أنه عنصر الروحانية البسيطة .

ونحن نعلم أن طاليس لم يضع الموجودات في نظام عددي ، وأن هذه إنما هي محاولة متأخرة عنه لدى الفيشاغوريين ، لكن الإسلاميين تنبهوا إلى أن طاليس طبعي ، ويتكلم عن الجسمانية لا عن الروحانية . ثم يضع الإسلاميون رأيه ممزوجاً بأفلاطونية محدثة « أن هذا العنصر له صفو وكدر فما كان من صفوه فإنه يكون جسماً ، وما كان من كدره فإنه يكون جرمًا ، فالجرم يدثر والجسم لا يدثر ، والجرم كثيف ظاهر ، والجسم لطيف باطن وفي النشأة الثانية يظهر الجسم ويدثر الجرم ، ويكون الجسم اللطيف ظاهراً ، والجرم الكثيف داخراً » .

ثم يقبله الإسلاميون أفلاطونياً محدثاً خالصاً فيقول عندهم : إن فوق السماء عوالم مبدعة لا يقدر المنطق أن يصف تلك الأنوار ، ولا يقدر العقل على إدراك الحسن والبهاء ، وهي مبدعة من عنصر لا يدرك غوره ، ولا يبصر نوره ، والمنطق والنفس والطبيعة تحته ودونه ، وهو الدهر المحض من نحو آخره لا من نحو أوله ، وإليه تشناق العقول والأنفس ، وهو الذي يميناه الديمومة والسرمد والبقاء في حد النشأة الثانية « ولم يتكلم طاليس لا عن النشأة الأولى ولا عن النشأة الثانية » .

وقد حاول الشهرستاني^(١) أن يفسر قول طاليس « الماء هو المبدأ الأول » بحيث لا يتعارض مع فكرة الألوهية ، فقرر أن الماء عند طاليس هو مبدأ المركبات الجسمانية ، لا المبدأ الأول في الموجودات العلوية « لما اعتقد أن العنصر الأول هو قابل كل صورة — أى منبع الصور كلها — فأثبت في العالم الجسماني له مثالا يوازيه في قبول الصور كلها ، ولم يجد عنصراً على هذا النهج مثل الماء ، فجعله المبدأ الأول في المركبات ، وأنشأ منه الأجسام والأجرام السماوية والأرضية » ثم يقارن الشهرستاني بين قول طاليس وبين ما ذكرته التوراة في سفر التكوين : « مبدأ الخلق هو جوهر خلقه الله تعالى ، ثم نظر إليه نظرة إلهية فذابت أجزاؤه ، فصارت ماء ، ثم نار من

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ .

الماء بخار مثل الدخان ، فخلق منه السموات ، وظهر على وجه الماء زيد مثل زيد البحر فخلق منه الأرض ، ثم أرساها بالجبال . وكان طاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية .

ويحاول الشهرستاني بعد أن يمجّد في الكتب السماوية - وفي القرآن بالذات شعباً بمذهب طاليس ، فالتعصر الأول عنده - منبع الصور - شديد الشبه بالالوح المحفوظ الوارد في الكتب الإلهية ، إذ فيه جميع أحكام المعلومات وصور الموجودات والخبر عن الكائنات ، والماء على القول الثاني شديد الشبه بالماء الذي عليه العرش المذكور في القرآن (وكان عرشه على الماء)^(١)

وما أبعد أقوال طاليس عن كل هذا . عن فكرة التوراة وعن فكرة القرآن . فالماء في التوراة وفي القرآن مخلوق ، كما أن طاليس لم يتكلم عن عنصر أول أعلى هو منبع الصور ، وعنصر يحاكيه في عالم الأجسام هو الماء ، والأول هو الالوح المحفوظ ، والثاني هو مادة الموجودات .

وأخيراً - يذكر المؤرخون الإسلاميون أن طاليس موحد - توحيداً كاملاً ، ذهب إلى أن العالم مبدعاً لا تدرك صفته العقل من جهة جوهرية . وإنما يدرك من جهة آثاره . وهو الذي لا تعرف هويته فحسب . بل لا يعرف أيضاً اسمه . إننا نصل إلى معرفته من نحو أفعاله وإبداعه وتكوينه الأشياء ، ولا ندرك له اسماً من نحو ذاته ، بل من نحو ذاتنا ويضع المؤرخون الإسلاميون على لسان طاليس أن الله هو المبدع ولا شيء مبدع ، ولا صورة لمبدع عنده في الذات ، لأن قبل الإبداع إنما كان هو فقط وإذا كان هو فقط ، فليس يقال حينئذ جهة وجهة ، حتى يكون هو وصورة ، أو حيث وحيث حتى يكون هو وذو صورة . والوحدة الخالصة تنافي هذين الوجهين والإبداع هو تأليس ما ليس بأيس (إيجاد ما ليس بموجود) وإذا كان هو مؤسس الأيسيات ، والتأليس لا من شيء متقدم ، ففؤيس الأشياء لا يحتاج إلى أن يكون عنده صورة الأيس بالأيسية ، وإلا فقد لزمه ، إن كانت الصورة عنده ، أن يكون منفرداً عن الصورة التي عنده ، فيكون هو وصورة ، وقد بينا أنه قبل الإبداع وإنما هو فقط .

عجبا أن يحمل طاليس كل هذا ، وأن يجعل منه فيلسوف يؤمن بالتوحيد . وقد نقلت النص لكي يتبين للقارئ بوضوح محاولة النقا ، ثم من يدعون فلاسفة الإسلام ، أن يصوروا آراء الفلاسفة بصورة توحيدية ، حتى يتقبل المجتمع الإسلامي هذه الآراء وحتى لا يقف منها موقف العداء ، فطاليس مؤمن بالتوحيد بوجود إله واحد ، وأنه أبداع الأشياء من لا شيء ولا صورة لديه للموجودات حتى لا تتعدد ذاته ، وهو منزّه عن الصورة والجهة والحيث ، والتأليس ليس من شيء متقدم أي ليس من مادة قديمة ، بل إن صور الموجودات ليست عنده ، وهنا يكملونه أفلاطونياً أو أفلاطونياً محدثاً : فهو يذهب إلى أنه أبداع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها ، فانبعث من كل صورة موجود ، في العالم العقلي ، على المثال

الذى فى العنصر الأول ، فحل الصور وينبع الموجودات كلها هو ذات العنصر « وما من موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وذات العنصر صورة له ومثال عنه » . وأخيراً يقول « ومن كمال ذات الأول الحق أنه أبدع مثل هذا العنصر ، فما يتصوره العامة فى ذاته تعالى ، أن فيها الصورة – يعنى صور المعلومات – فهو من مبدعه ويتعالى الأول الحق بوحداية هويته عن أن يوصف مما يوصف به مبدعه »^(١) ويشبه هذا – كما قلت من قبل – باللوح المحفوظ .

وهكذا انقلب طاليس – فى نظر مؤرخى الفلسفة الإسلاميين – مسلماً موحداً ، وأرسطاطاليسياً أحياناً ، وأفلاطونياً أحياناً أخرى ، وأفلاطونياً محدثاً فى نهاية الأمر .

وأحياناً نرى صورة لطاليس تقترب من حقيقته إلى حد ما . فيذكر القفطى أن ثاليس الملطى هو أول من قال « إن الوجود لا يوجد له تعالى » ولكن القفطى ما يلبث أن يخالط بينه وبين أقوال المنود ، فيقول إنه علل – إنكاره للموجد مما يشاهده فى هذا العالم من اختلاف ، فالموصوف بالصفات الحسنى لا تصدر عنه هذه الأمور المختلفة^(٢) .

وأحياناً نرى صورة حقيقية لدى الإسلاميين عن طاليس ، فقد نقل إلى العالم الإسلامى كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو . ونحن نعلم أن فى الفصل الثالث من المقالة الأولى لهذا الكتاب صورة حقيقية عن طاليس وعن آرائه ، وقد عرف الإسلاميون هذا الكتاب معرفة كاملة .

بل إننا نجد شارحاً أيضاً لكتاب الطبيعة لأرسطو ، وهو يحيى بن عدى يتبين له « أن المتقدمين من الطبيعيين غير هؤلاء لم يبينوا علة فاعلة إلا العنصر ، وقالوا إنه مدبر الكل ، وأنه لا متناه فى العظم ، وأنه لا كائن ولا فاسد » ثم يحدد هؤلاء الطبيعيين : فانقسام يقول إنه الهواء ، وثاليس يقول إنه الماء ، واتقسمندريس يقول إنه ما بينهما « . بل يتبين لهذا الشارح أنه لا ينبغي أن نعجب ألا يتمكن الأولون : فى هذا الدور الطبيعى ، أن يفتقروا « على القوة التى للجميع » إنه دور مبكر فى تاريخ الفكر « فظن هؤلاء الفلاسفة الطبيعيون أن ذلك الأسطقس الوحيد الذى هو علة كون باقى الأسطقسات هو الإله ، والسبب فى هذا « أنهم لما لم ينظروا فى علة إلا العلة العنصرية وحدها ، ظنوا أنها العلة الأولى للموجودات »^(٣) ، يتبين لنا بوضوح من هذا النص أنه كان هناك لدى الإسلاميين صورة واضحة عن طاليس والطبيعيين المتقدمين عامة ، وعن أن هؤلاء الطبيعيين لم يصلوا إلى فكرة الله – كعلة فاعلية أولى العالم ، بل إنهم توصلوا فقط إلى معرفة علة عنصرية . إلى عنصر واحد ، كعلة أولى للموجودات .

وانتقل كتاب النفس لأرسطو إلى العالم الإسلامى . وفيه تفصيل حقيقى لآراء طاليس فى

(١) الشهرستانى – الملل والنحل ج ٢ ص ١٤٢ – ٢٤٤ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٧٥ .

(٣) أرسطو : كتاب الطبيعة (نشرة الدكتور بدوى) ج ١ ص ١٢٨ .

النفس . يقول أرسطو « وثاليس الحكيم يشبه أن يكون ظنه بالنفس بأنها محرّكة فاعلة ، لا سيما إذا كان يثبت نفساً لحجر المغناطيس لا مكان جذبها الحديد »^(١) ، وفي نص آخر « إن طاليس يقول بأن النفس مخالط للكل وأن الكل مملوء روحانية »^(٢) ثم يذكر هذا الكتاب أيضاً الفيلسوف هبون — آخر ممثل للمدرسة الأيونية وتلميذ متأخر لثاليس — تابعه في قوله بأن الماء أصل الوجود ، وذهب إلى أن « النفس ماء » والذي أداه إلى هذا القول ما رأى من « أن النطفة أرطب جميع الأشياء »^(٣) .

بل إننا نرى صورة أوضح لثاليس الحقيقي في كتاب انتشر في العالم الإسلامي ، بل كان مصدراً لكثيرين من مؤرخي الفلسفة الإسلاميين ، كجابر بن حيان والشهرستاني والمقدسي والشهرزوري ، وهذا الكتاب هو كتاب « الآراء الطبيعية » لفلوطرخس . فقد نقل فلوطرخس للمسلمين أن « ثاليس الذي من أهل ملطية ، فإنه يرى أن المبدأ والإسطقس شيء واحد »^(٤) ثم يشرح فكرته عن المبادئ وما هي فيقول : « أما ثاليس الملطي فإنه قال « إن الماء أول الموجودات ، وقد يظن أن هذا الرجل أول من ابتدأ الفلسفة أو به سميت فرقة الأيونيين ، فقد كان للفلسفة انتقال كبير ، وهذا الرجل تفلسف بمصر ، وصار إلى ملطية وهو شيخ ، وهو يرى أن الكون كله من الماء ، وينحل إلى الماء » ويشرح فلوطرخس ما دعا طاليس إلى هذا القول ، ويورد أدلته الثلاثة — وأولها « إنه وجد مبدأ جميع الحيوان من الجوهر الرطب الذي هو الماء ، كما وجد أن مبدأ جميع الأشياء من رطوبة ، ودليل ثان أيضاً أنه وجد النبات بالرطوبة يغتذى ويشمر ، وأنه إن عذمت الرطوبة جف ويطل . ودليل ثالث أن النار نفسها — أعني حرارة الشمس والكواكب — تغتذى ببخار الماء ، وكذلك العالم بأسره » ثم يقدم فلوطرخس مصدر فكرة طاليس ، فهي في الشعراء اللاهوتيين من قبله وأهمهم هو ميروس . فيقول « وقد يرى أمرس الشاعر هذا الرأي ، إذ يقول إن أوفانوس كأنه عمل مولداً للكل »^(٥) .

ويذكر فلوطرخس في موضع آخر أن ثاليس كان يرى « أن الله هو عقل العالم »^(٦) ولعله يشير بهذا إلى أن تصور ثاليس لله هو تصور مادي ، هو العالم بأسره ، وهي الأحادية المادية المعروفة عن المدرسة الأيونية ، كما يذكر فلوطرخس أيضاً أن ثاليس يقول :

(١) أرسطو . كتاب النفس ص ١١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١ ، ١٢ وانظر أيضاً الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٧٣-١٧٥ .

(٤) فلوطرخس : الآراء ص ٩٦ .

(٥) فلوطرخس : الآراء ص ٩٧ ، وانظر أيضاً ص ٩٩ .

(٦) نفس المصدر . ص ١١٢ .

« إن دامون هي جواهر نفسانية ، وإيراون هي الأنفس المفارقة للأبدان ، فالخيرة منها هي الأنفس الفاضلة ، والشريرة منها هي الأنفس الرديئة » ولم يكن هذا هو رأى تاليس بالدقة ، إن طاليس قال إن في كل شيء نفساً ، ولكنه ، لم يتكلم عن أنفس فاضلة وأنفس شريرة . لقد عرف هذا بعده ولم يكن لدى الإسلاميين منهج نقدي يبينون به صحة نسبة الآراء الفلسفية إلى واضعيها . ولكن فلوطرخس يورد أيضاً أن تاليس يقول « إن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها »^(١) ثم ما يلبث فلوطرخس أن يبين آراء طاليس المادية فيذكر أن طاليس يقول في الضرورة : هي من الأشياء التي في غاية القوة لأنها تقوى على الكل^(٢) ويشير إلى قول تاليس الأحادي « إن العالم واحد فقط »^(٣) ثم يورد فلوطرخس آراء تاليس المختلفة في المسائل الطبيعية في صورة حقيقية .

أنكسمندريس :

فلذا انتقلنا إلى أنكسمندريس ، نجد مؤرخي الفلسفة الإسلاميين يذكرونه تحت اسم أنكسمندريس أو أنا كسياندورس ويذكرون أنه من ملطية ، وأنه أستاذ فيثاغورس فيذكر البشر بن فاثك أن فيثاغورس توجه إلى مليطون (أى ملطية) ليتعلم الحكمة من الحكيم أنكسياندورس ، المهندس والمساحة والنجوم . كما يذكر أيضاً أن ديوجانس الفيلاوني ، الفيلسوف الطبيعي ، كان من تلامذته^(٤) .

أما عن فلسفته ، فإن الشهرزورى ، قد عرف قوله باللامتناهى — وإن لم يكن الشهرزورى دقيقاً في تعبيره ، فهو يقول « وكان رأيه أن أول الموجودات المخلوقة للبارى تعالى : الذي لا نهاية له . ومنه كان المكون ، وإليه ينتهى الكل » ونحن نعلم أن أنكسمندريس لم يعرف فكرة الخلق ، كما لم يعرف فكرة الله ، ولم يسم اللامتناهى بالله . ولكن الشهرستاني . كان أقرب إلى تصوير مذهب أنكسمندريس حين يقول إن أصل الأشياء عند أنكسمندريس جسم موضوع الكل لا نهاية له ، وأن أنكسمندريس لم يبين ماهية ذلك الجسم ، هل هو من العناصر ، أم خارج عنها^(٥) . ويمزج الشهرستاني بين مذهب أنكسمندريس ومذهب أنكسيانس ، ونظرية أنكساغوراس في العقل ، حين يطلق مذهب أنكسمندريس على لسان

(١) نفس المصدر . ص ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٢١ .

(٣) نفس المصدر . ص ١٢٥ .

(٤) البشر بن فاثك : مختار الحكم ص ٥٤ ، ٧٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ .

تلميذه انكسيانس فيقول إن انكسيانس يذهب إلى أن الله أزلي لا أول له ولا آخر ، وهو مبدأ الأشياء ، لا بدء له . وهذا تعبير في صورة إسلامية عن لا متناهي أنكسمندريس ، ثم يضيف على هذا اللامتناهي صفات الألوهية عند بعض الفرق الإسلامية : فهو المدرك من خلقه أنه هو فقط ، ولا هوية تشبهه . وكل هوية فبدعة عنه ، وهو الواحد ، لا عن طريق العدد وليس واحد الأعداد ، لأن واحد الأعداد يتكرر . ثم يضيف صفات أفلاطونية محدثة لهذا اللامتناهي : إن كل ما ظهر في « حد الإبداع » فقد أبدعت صورته في علمه الأول ، والصور عنده لا نهائية بل نهائية ، أزلية بأزليته ، ولا تتكرر ذاته بتكرر المعلومات ، ولا تتغير بتغيرها ، ثم إن الله أبدع صورة العنصر بوحدايته ، ثم إن صورة العقل انبثقت فيها ببدعته ، أي بابتداع الله أيضاً . فرتب العنصر في العقل ألوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الأنوار . وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة – دفعة واحدة . ويشبه أنكسمندريس هذا – في رأى الإسلاميين – بحدوث الصور في المرآة الثقيلة ، بلا زمان أو ترتيب . ولكن الخير لا تختمل قبول تلك الصور دفعة واحدة بلا ترتيب وزمان ، فحدثت تلك الصور منها على الترتيب . . عالم بعد عالم . . ولم يزل العقل في تلك العوالم ، حتى نقصت أنوار الصور في الهيولى . ونقصت الهيولى نفسها ، وحدث هذا كيفاً ، فتكثفت ، ولم تعد تقبل النفوس الروحانية أو الحيوانية أو النباتية ، وكل ما تقبل الحياة والحسن فهر بعد من آثار تلك الأنوار . وثبات العوالم المختلفة التي تحدث إنما بقدر ما فيها من تلك الأنوار ، وإلا لما ثبتت طرفة عين . ويبقى ثباتها إلى أن يصنى العقل جزءه المختلط بها ، وتصنى النفس جزءها الممتزج بها ، فإذا صنى العقل والنفس أجزاءهما ، دثرت أجزاء تلك العوالم وفسدت وبقيت مظلمة ، وقد حرمت القليل من نور العقل والنفس الذي كان فيها ، وبقيت النفوس الشريرة في هذا الظلام بلا نور ولا سرور ولا روح ولا راحة ولا سكون ولا سلوة^(١) .

ولكن هل هذه هي الصورة الوحيدة التي عرفها الإسلاميون عن أنكسمندريس ؟ إننا نعلم أن كتب أرسطو قد نقلت إلى العربية وعرف الإسلاميون في ثناياها آراء أنكسمندريس . وقد أوردنا من قبل نصاً من كتاب الطبيعة الذي نقله إلى العربية حنين بن إسحق ، وفي هذا النص تبين لآراء فلاسفة ملطية الثلاثة ، طاليس وانكسمندريس وانكسيانس . بل إن أرسططاليس في هذا الكتاب ينقد الطبيعيين الحقيقيين ثم إنه – وهو بصدد تقديمهم – يورد آراءهم . إنه يعرض أيضاً آراء أنكسمندريس بالذات في الأضداد ، فيقول : وقوم قالوا إن الأضداد موجودة في الواحد ، ومنه تتفص – أي تكمن وتظهر – فتخرج . . على قول أنكسمندريس^(٢) . بل إننا في نفس المصدر ، نجد عرضاً أدق لرأى أنكسمندريس في

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٢٥٥ .

(٢) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٤ .

المبدأ الأول^(١) ثم نجد أيضاً صوراً متعددة له في كتب أرسطو : (النفس والآثار العلوية والسماء) . ولكن حتى على افتراض أن ترجمات هذه الكتب لم تكن متيسرة لدى الباحثين ، فإن كتاباً آخر كان منتشرًا لديهم وهو كتاب « الآراء الطبيعية لفلوطرخس » عرفوه كأهم مصدر للتراث اليوناني كما قلت ، وسأعرض دائماً صور فلاسفة اليونان عند المسلمين من خلال هذا الكتاب . .

أما صورة أنكسمندريس عند فلوطرخس فهي : وأما أنكسمندريس الملطي ، فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الذي لا نهاية له . وأن منه كان كل الكون وإليه ينتهي الكل . ولذلك يرى أن تكون عوالم بلا نهاية . وتفسد وترجع إلى الشيء الذي عنه كان . ويقول إنه بلا نهاية ، لئلا يلزم نقصان . ويكون دائماً^(٢) . وهذا هو جوهر مذهب أنكسمندريس في اللامتناهي - وأنه لا نهائى الحكم . ويذكر فلوطرخس أيضاً أنه يرى « أن السموات إلى ما لا نهاية هي آلهة »^(٣) ويورد فكرة أنكسمندريس في ظهور الأحياء « إن الحيوانات الأولى تولدت من الرطوبة ، وأنه كان يغشاها مثل قشور السمك ، فلما أتت عليها السنون صارت إلى الجفاف واليبس ، فلما تقشر ذلك القشر ، صارت حياتها زماناً يسيراً^(٤) . وعرف الإسلاميون إذن أول تفسير لنشأة الأحياء ، وأن الأحياء متطورة من اللامتناهات إلى عالم الأحياء اللامحدود . وقد ردد المقدسي هذا النص وذكره^(٥) .

أود أن أنتهي من هذا كله ، إلى أن هناك صورة صحيحة لأنكسمندريس ، وصورة مشوهة ، واتخذ الإسلاميون الصورة المشوهة .

فإذا انتقلنا إلى بحث مدى معرفة المسلمين بانكسيانس نجد نفس الأمر ، نجد صورة مشوهة وصورة حقيقية . أما الصورة المشوهة ، فهو أنه نسب إليه أيضاً القول بلا متناهي^(٦) أنكسمندريس في صورته الإسلامية . حقاً إن انكسيانس ذهب كما ذهب أستاذه إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية ، واختلف معه فقط في أنها لا متعينة . فذهب انكسيانس إلى أنها متعينة وأنها هي الهواء . ولكنه لم يضيف على المادة الأولى المعينة ما أضفاه الإسلاميون - على لسانه ولسان أنكسمندريس - عليها . ولكن حتى في هذه الصورة المشوهة تنبه المؤرخون الإسلاميون إلى أنه يقول بأصل الوجود هو الهواء . ونقل عنه أيضاً أن أوائل المبدعات هو الهواء ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٢ ، ٢١٨ .

(٢) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٨١ .

(٥) المقدسي : البلد ج ٢ ص ٧٤ ، ٧٥ .

ومنه يكون جميع ما في العالم من الأجرام العلوية والسفلية . فما كون من صفو الهواء المحض فهو لطيف روحاني لا يدثر ، ولا يدخل عليه الفساد ولا يقبل الدنس ، وما كون من كدر الهواء كثيف جسماني يدثر ويدخله الفساد ويقبل الدنس والخبث ، فما فوق الهواء من العوالم فهو من صفوه وذلك عالم الروحانيات . وما دون العوالم من العالم فهو من كدوره ، وذلك عالم الجسمانيات ، كثير الأوساخ والأوضار يتشبث به من سكن إليه فيمنعه من أن يرتفع علواً ، ويتخلص منه من لم يسكن إليه ، فيصعد إلى عالم كثير اللطافة دائم السرور ، ولعله جعل الهواء أول الأوائل لموجودات العالم الجسماني . كما جعل العنصر أول الأوائل لموجودات العالم الروحاني^(١) ولم يتكلم انكسيانس عن وجود عالمين : عالم جسماني وعالم روحاني . وليس في فلسفته تلك الاثنيتية : وجود مبدأ أول لا متناهي أبدع العنصر وصورته ، ثم أبدع من صورة العنصر العقل ، وأن هذا العقل إنما أبدعه من أنوار الصورة . ثم مبدأ آخر هو الهواء أبدع منه عالم الجسمانيات .

هل وصل إلى الإسلاميين ما يحكيه ثيوفرسطس عنه . . كان انكسيانس الملطي صاحباً لآنكسمندريس ، ذهب أيضاً مثله إلى أن المادة الأولى واحدة لا متناهية . ولكن لم يقل إنها لا معينة كأنكسمندريس بل إنها معينة ، وقال إنها الهواء^(٢) فرج الإسلاميون بين الاثنيتين واعتبروا قوله بأن المادة الأولى الواحدة اللامتناهية هي الباري ، هي الله . . . وأضافوا عليها صفات الألوهية من وحدة وماهية وقدرة . ثم اعتبروا الهواء مادة العناصر الجسمانية يبدع منها عالماً بعد عالم . وصاغوا هذا جميعاً في شكل أفلاطوني محدث غنوصي ؟ وأخيراً يقول الشهرستاني « وهو على مثال مذهب ثالث ليس إذا أثبت العنصر ، والماء في مقابلته ، وهو قد أثبت العنصر ، والهواء في مقابلته . وأنزل العنصر منزلة القلم الأول « والعقل منزلة « اللوح » القابل لنقش الصور . ورتب الموجودات على ذلك الترتيب . وهو أيضاً من مشكاة النبوة اقتبس . وبعبارة القوم التيس « (٣) . وهكذا — أصبح انكسيانس من تلامذة الأنبياء والأصفياء ، وما أبعد هذا الكلام عن فياسوف طبيعي من فلاسفة أيونيا ينادى بأحادية المادة ، ولا يخرج تفكيره عن تفسير مادي للوجود .

ولكننا نجد الصورة الحقيقية لانكسيانس عند الإسلاميين . . صورة نراها في كتاب الطبيعة لأرسطو ، وقد عرفه الإسلاميون ، كما عرفوا كتب أرسطو المختلفة . وفي كتاب الطبيعة بالذات عرض لمذهب انكسيانس ، وأن المبدأ الأول عنده هو الهواء^(٤) ، وأن تولد الأشياء إنما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٣ - ٣٥٥ .

(٢) النشار : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ٣٠ .

(٣) الشهرستاني : الملل ص ٢٥٦ .

(٤) أرسططاليس : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

هو بالتكاثف واسخلخل^(١) . ثم إن الإسلاميين عرفوا أيضاً - فيما أثبت الدكتور فؤاد الأهواني ، النص الذي أورده ايتيوس المؤرخ اليوناني القديم عن انكسيانس « كما أن النفس - لأنها هواء - تمسكنا ، كذلك النفس والهواء يحيط بالعالم بأسره » ، فيردد الشهرزوري هذا النص « انكسيانس الملطي ، وكان يرى أن أول الموجودات المخلوقة للباري تعالى الهواء ، ومنه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء هو الذي يحفظه فينا ، والروح والهواء يمسكان العالم » ويرجع الدكتور الأهواني أن الشهرزوري كان يرجع إلى كتاب قديم في أخبار الفلاسفة من الذين أخذوا عن ايتيوس^(٢) . غير أنني أجزم بأن الشهرزوري أخذ نصه عن فلوطرخس : « وأما انكسيانس الملطي فإنه يرى أن مبدأ الموجودات هو الهواء ، وأن منه كان الكل ، وإليه ينحل ، مثل النفس الذي فينا ، فإن الهواء الذي يحفظها فينا ، والروح ينبث في العالم كله » ، ويتكلم فلوطرخس عن آراء انكسيانس الطبيعية في مواضع متعددة من كتبه - وكيف يتحكم الهواء في العالم ، وأن هذا الهواء الكثيف المقاوم يدفع الكواكب^(٣) . . . إلخ .

هذه صورة واضحة لانكسيانس . ولكن الإسلاميين كما قلت فضلوا الصرورة المشوهة له على الصورة الحقيقية ، وقد ثبت أن كلتا الصورتين قد وصلتا إليهم .

٢ - الفيثاغورية :

أما عن فيثاغورس فقد عرف المؤرخون الإسلاميون حياته معرفة طيبة . وترك لنا المبشرين فئاتك في كتابه « مختار الحكم ومحاسن الكلم »^(٤) صورة مطولة لحياة فيثاغورس ودعوته ، ومدرسته وجماعته ونظامها ، وحكاية ابن أبي أصيبعة^(٥) ، أما القفطي فقد ترك لنا فقرة قصيرة ، ولكنها في غاية الدقة عن فيثاغورس^(٦) . ثم احتفظ لنا ابن مسكويه في كتابه « جاویدان خرد » بوصية فيثاغورس المعروفة بالذهبية ، وهي وإن كانت منحولة ، غير أن بها الكثير من الأخبار الفيثاغورية القديمة^(٧) . كذلك وصلت الفيثاغورية القديمة للإسلاميين خلال

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٣٣ ، ٤٣ .

(٢) الدكتور الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ص ٦٣ ، ٦٦ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ : ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٠ ، ١٥٣ .

(٥) الميشر بن فئاتك : مختار الحكم ص ٥٣ - ٧٢ .

(٦) ابن أبي أصيبعة : عيون ج ١ ص ٣٧ .

(٧) القفطي : إخبار العلماء ص ١٧٠ .

(٨) ابن مسكويه : جاویدان خرد ٢٢٥ - ٢٢٨ .

كتب أرسطو كما قلت « الطبيعة وما بعد الطبيعة والآثار العلوية » . ثم يعطينا فلوطرخس في « الآراء الطبيعية » صورة واضحة عن المذهب الفيثاغوري فيرى أنه كان للفلسفة مبدأ آخر ، وهو من فوثاغورس بن منسارخس من أهل ساميا ، أى ساموس وهو أول من سمي الفيلسوف بهذا الاسم . وكان يرى أن المبادئ هي الأعداد والمعادلات وكان يسميها - هندسات . . . إلخ^(١) . وأن فرقة فيثاغورس سميت إيطاليني ، لأن فوثاغورس كان مقيماً بإيطاليا إذ انتقل من سامس التي كانت موطنه^(٢) . يذكر أن فيثاغورس كان يرى أن المبادئ منها الواحدة ، وهي الإله والخير ، وأنها من طبيعة الواحد وهي العقل . وأن الثانية التي لا حد لها هي التي تسمى دواذا - وهي الشر ، وفيها الكثرة العنصرية والعالم المبصر^(٣) . وكان يرى أيضاً أن العنصر بأجمعه متغير مستحيل سيال متنقل^(٤) . كما أن فيثاغورس يرى أن الشيء المحيطة يسمى عالماً . أما قوله في النفس يرى أنها عدد يحرك ذاته^(٥) ، وأن الحى والناطق في النفس غير فاسد ، وأن النفس ليست الإله ، ولكنها فعل الإله السرمدى ، وأما جزؤها الذى ليس بناطق ، فإنه فاسد^(٦) ثم إن الكتاب بعد ذلك يمتلي بأخبار فيثاغورس والفيثاغوريين ويعدد آراء فيلالوس ويورد آراءه في فناء العالم وأنهما على طريقين أحدهما من السماء بنار تسيل منه ، والآخر بماء قمرى بانقلاب القمر ويانسكاب الماء ، وأن البخارات هي غذاء العالم^(٧) . ثم إننا نعلم أن آراء الفيثاغورية وصلت صحيحة خلال محاورة فيدون ، وقد نقلت هذه المحاورة إلى العالم الإسلامى أيضاً .

غير أن الصورة المشوهة لفيثاغورس ما لبثت أن انتقلت إلى الإسلاميين في صورة الفيثاغورية الجديدة . أما عن مذهبه فينقله الشهرستاني « إنه يدعى أنه شاهد العالم بحسه وحلده الفلكى ، وبلغ في الرياضة إلى أن سمع حفيف الفلك ، ووصل إلى مقام الملك ، ذكر أنه ماسمع قط ألد من حركاتها ولا رأى شيئاً قط أبهى من صورها وهياتها »^(٨) ، وأن الأشياء المألوفة للنفس تأتيه حشداً وإرسالا كالألحان الموسيقية الآتية إلى حاسة السمع ، فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً^(٩) هذه الألحان السماوية إذن هي التي قادته إلى تسمع الحقيقة ، فما الحقيقة عنده ؟

(١) فلوطرخس : الآراء ص ٩٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١١٢ .

(٤) نفس المصدر ، ص ١١٥ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٦ .

(٦) نفس المصدر ، ص ١٦٢ .

(٧) نفس المصدر ، ص ١٦٧ .

(٨) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٦٧ وانظر أيضاً ص ٢٧٨ .

(٩) القفطى : إخبار العلماء ص ١٧١ .

هنا يضع الإسلاميون على لسانه المذهب الفيثاغورى الحديث ، وهو مذهب خليط من الأفلاطونية والفيثاغورية ، مذهب يتبنى الفكرة التي ردها أفلاطون عن الفيثاغورية « إن من يتبع الآلهة فهو سعيد ، ومن يتبع الأشياء الفانية فهو شقي » . وعلى هذا المذهب شبه الصوفي ترتفع عددية تحاول أن تعين طبيعة الحقيقة العليا المتسامية ، بالأعداد ونحوها . ويمثل هذه الفيثاغورية الحديثة مودراتس القادسي وقد كتب مودراتس يقول « إن نظرية الطبيعة التي عرضها أفلاطون في طيماوس هي نظرية فيثاغورية ، وأنهم — أى الفيثاغوريون — هم الذين نقلوها لأفلاطون » .

ويلاحظ الرهينة أن نظرية الحساب الميتافيزيقي لمودراتس هي ترجمة عددية أو تعبير عددي عن الميتافيزيكا الأفلاطونية . وهي تقرر بأن الصور المختلفة للحقيقة هي تغيرات أو صور أو درجات للواحد البدائي . هناك الواحد الذي يتجاوز الوجود أو الماهية ، وواحد ثان هو الموجود الحقيقي أو المقول — أى المثل . وواحد ثالث هو النفس المشاركة للمثل . ونحت ثالث هذا الواحد — المادة التي تشارك المثل ، ولكنها تنتظم على مثالها . هذه النظرة للوجود أصبحت فيما بعد النظرة الأساسية للأفلاطونية الحديثة . أما تفسير الوجود بالأعداد ، فهو عمل رمزي ، ذلك أن اللغة لا تستطيع أبداً بوضوح — فيما يرى مودراتس — أن تنقل إلينا العناصر الأولى ، فالجاء الفيثاغوريون إلى الأعداد لتوضيح هذه العناصر ، فاعتبروا العدد « واحد » علة الاجتماع والعدد « اثنين » علة الانفصال ، فالفيثاغوريون إذن لم يعرفوا العدد كعلم قائم بذاته ، وإنما كمنهج للتوصل إلى الحقيقة اللاحسوسة . وقد أثرت الفيثاغورية في كتب فيلون الذي استفاد بطيماوس . وقد رأينا من قبل كيف اعتبرها مودراتس عملاً فيثاغورياً بحتاً وهو يعلق على الخواص العددية في النفس . وقد كان من أهم رجال الفيثاغورية الحديثة نيقوماخس الجيراسي ، ونراها مبثوثة في كتابه (اللاهوت الرياضي ^(١)) . وقد وصلت هذه الفيثاغورية إلى العالم الإسلامي ، وهي تستند على الفيثاغورية الأولى ثم اختلطت بالأفلاطونية الحديثة . ولا شك أن الإسلاميين عرفوا الفيثاغورية الحديثة معرفة كاملة بل إنهم عرفوا أيضاً نيقوماخس الفيثاغوري وإن كانوا قد اعتبروه (نيقوماخس أبو الفاضل أرسططاليس) وأخذ عنه علم العدد والنغم واشتهر بعد ذلك ولا يعرف بين حكماء اليونان إلا بالفيثاغوري ^(٢) .

وهذا هو المذهب الفيثاغوري الجديد مختلطاً بالأفلاطونية الحديثة يقدمه الشهرستاني لنا منسوباً إلى فيثاغورس ويذكر أنه كان في زمن سليمان بن داود عليه السلام ، وأنه أخذ الحكمة من معدن النبوة ، وأنه كان يقول في الإلهيات : إن الله واحد لا كالأحاد ، فلا يدخل في العدد

Erehter : Histoia de Philosophie T, i, pr 440 ' 441.

(١)

(٢) القفطي : أخبار العلماء ص ١٧١ .

ولا يدرك من جهة العقل ولا من جهة النفس ، لا يستطيع هذا ولا ذاك أن يصفه بصفة ، إنما هو فوق الصفات العقلية والروحانية لا تدرك ذاته . وإنما ندركه بآثاره وصنعه وأفعاله . . . وكل عالم من العوالم يدركه بقدر ما فيه من آثار تظهر فيه . فيصفه . فالموجودات التي خصت بآثار روحانية تصفه وصفًا روحانيًا . والموجودات التي خصت بآثار مادية تصفه وصفًا ماديًا ، والموجودات متفاوتة في وصفها له وإدراكها لحقيقته . فقد جبل الحيوان على آثار خاصة به فينعتة تبعًا لجلته ، ونظر الإنسان على آثار خاصة به فيصفه بفطرته . والناس أيضًا متفاوتون في قدرهم فكل واحد منهم يصفه تبعًا لقدرته ، ويقده تبعًا لخصائص صفته .

ويقسم فيثاغورس - في نظر الشهرستاني - الوحدة إلى قسمين : وحدة الله ، وهي وحدة الإحاطة بكل شيء ، وحدة الحكم على كل شيء . وهي وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات والكثرة فيها . وإلى وحدة مستفادة من الغير وهي وحدة المخلوقات ، ويقسمها أيضًا إلى : وحدة قبل الدهر ، ووحدة مع الدهر ووحدة بعد الدهر . وحدة قبل الزمان ، ووحدة مع الزمان ، فالوحدة التي قبل الدهر هي وحدة الله . والوحدة التي مع الدهر هي وحدة العقل الأول . والوحدة التي بعد الدهر هي وحدة النفس . والوحدة التي قبل الزمان هي وحدة النفس . والوحدة التي مع الزمان هي وحدة العناصر والمركبات ، ويقسمها أيضًا إلى وحدة بالذات ووحدة بالعرض ، فالوحدة بالذات ليست إلا الله مبدع الكل ، الذي تصدر منه الوحدة في العدد والمعدود - والوحدة بالعرض تنقسم إلى ما هو مبدأ للعدد وليس داخل فيه ، وإلى ما هو مبدأ العدد وهو داخل فيه ، والأول كالوحدة للعقل الفعال لأنه لا يدخل في العدد والمعدود ، والثاني ينقسم إلى ما يدخل فيه كالأجزاء له - فإن الاثنين إنما هو مركب من واحدتين ، وكذلك كل عدد مركب من آحاد لا محالة ، وحيثما ارتقى العدد إلى أكثر . نزلت نسبة الوحدة فيه إلى أقل - وإلى ما يدخل فيلازم له كالأجزاء فيه ، وذلك لأن كل عدد معدود لن يخلو قط عن وحدة ملازمة - فإن الاثنين والثلاثة في كونهما اثنين وثلاثة وحدة ، وكذلك المعدودات من المركبات والبسائط وحدة . إما في الجنس أو في النوع أو في الشخص ، كالجوهر في أنه جوهر على الإطلاق . والإنسان في أنه إنسان ، والشخص المعين - مثل زيد ، في أنه ذلك الشخص بعينه . فلم تنفك الوحدة عن الموجودات قط . وهذه وحدة مستفادة من وحدة الله . لزمت الموجودات كلها وإن كانت في ذاتها متكثرة . وإنما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه ، وكل ما هو أبعد من الكثرة فهو أشرف وأكثر^(١) .

هذا ما نسب إلى فيثاغورس . وهو يبين إلى أي حد اختلطت المسائل عن التراث الفلسفي اليوناني لدى الإسلاميين . فالنص أفلاطوني محدث ، اختلط بمشائية ، وظهرت فيه مصطلحات

(١) الشهرستاني . الملل والنحل - ٢ ص ٢٦٩ - ٢٨٠ .

أرسطو ، وقد نسب كل هذا إلى فيثاغورس . ثم يكاد يتبين للشهرستاني أثر فيثاغورس في فكرتي الصورة والمادة الأرسطاليسيتين ، فيقرر أن لفيثاغورس رأياً قد خالف فيه جميع الفلاسفة من قبله ، وخالفه فيه من بعده فلاسفة ، وهو أنه جرد العدد من المحدود تجريد الصورة من المادة ، وأنه تصور موجوداً محققاً وجود الصورة وتحققها ومن الثابت أن فيثاغورس لم يجرد العدد من المحدود . ولكن هكذا تصوره أرسطو ، وكان هذا التصور من الأسباب المؤدية إلى فكرة الصورة والهيولى .

غير أن الإسلاميين عرفوا على أية حال جوهر المذهب الفيثاغورى القديم : أن الأعداد هي أصول الموجودات ، ثم ركبوا على هذا التعبير أرسططاليسية وفيثاغورية حديثة وأفلاطونية حديثة . ووصلوا أيضاً إلى أن من أقوال فيثاغورس أن العالم نغم « وصارت طائفة من الفيثاغوريين إلى أن المبادئ هي التأليفات الهندسية على مناسبات عديدة ، ولهذا صارت المتحركات الساوية ذات حركات متناسبة لحنية ، هي أشرف الحركات والطف التأليفات » ، وهنا ينسب إليهم الشهرستاني المذهب الحرفي وأن طائفة منهم ذهبت إلى أن المبادئ هي الحروف المجردة من المادة فاعتبروا الألف في مقابلة الواحد والباء في مقابلة الاثنين ، إلى غير ذلك من المقابلات . كما أدرك المسلمون أيضاً أن الفيثاغوريين حين قالوا إن الأعداد نماذج تحاكيها الموجودات من غير أن تكون هذه النماذج مفارقة لصورها في الذهن ، وحلوا بين عالمين : عالم الموجودات وعالم الأعداد ، وساعدهم على هذا أنهم لم يتمثلوا العدد مجموعاً حسابياً بل مقداراً وشكلاً ، ولم يكونوا يرمزون له بالأرقام ، بل كانوا يصورونه بنقط على قدر ما فيه من آحاد ويرتبون هذه النقط في شكل هندسي ، فالواحد النقطة ، والاثنان الخط ، والثلاثة المثلث والأربعة المربع . . . أى أنهم خلطوا بين الحساب وبين الهندسة ومددوا في المكان ما لا امتداد له ، وحولوا العدد أو الكمية المنفصلة إلى المقدار أو الكمية المتصلة^(١) . عرف الإسلاميون هذه الفكرة الفيثاغورية القديمة . وأن فرقة منهم ذهبت أيضاً إلى أن مبدأ الجسم هو الأبعاد الثلاثة ، والجسم مركب منها ، ووضعت النقطة في مقابلة الواحد ، والخط في مقابلة الاثنين والسطح في مقابلة الثلاثة ، والجسم في مقابلة الأربعة . وراعت هذه المقابلات في تراكيب الأجسام وتضاعيف الأعداد^(٢) كما عرف الإسلاميون أيضاً فكرتهم القديمة — أن النفس تأليفات عديدة أو لحنية ولهذا ناسبت النفس مناسبات الألحان ، والتذت بسماعها وطاشت ، وتواجدت بسماعها وجاشت وكانت قبل اتصالها بالأبدان قد أبدعت من تلك التأليفات العددية الأولى ثم اتصلت بالأبدان ، فإن كانت الهذيبات الخلقية على تناسب القطرة وتجردت النفوس عن المناسبات الخارجية ، اتصلت

(١) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٢ .

(٢) الشهرستاني . الملل والنحل ج ٣ ص ٢٧٦ .

بعالمها وانخرطت في سلكها على هيئة أجمل وأكمل من الأول^(١) .

بل إن فيثاغورس يقول - عند الإسلاميين - « إني عاينت هذه العوالم العلوية بالحس بعد الرياضة البالغة ، وارتفعت عن عالم الطبائع إلى عالم النفس والعقل ، فتظرت إلى ما فيها من الصور المجردة وما لها من الحسن والبهاء والنور ، وسمعت ما لها من اللحن الشريفة والأصوات الشجية الروحانية^(٢) ويرى أن عالمنا هذا يحتوى القليل من الحسن لكونه معلول الطبيعة ، وما فوقه من العوالم أبهى وأشرف وأحسن . وعرف الإسلاميون أيضاً عن طريق أنطولوجيا فكرة النفس عند الفيثاغوريين . فوصل إليهم أن النفس ائتلاف الأجرام ، كائتلاف الكائن من أوتار العود ، وذلك أن أوتار العود إذا امتدت قبلت أثراً ما ، وهو الائتلاف . وإنما عنوا بذلك أن الأوتار إذا امتدت ثم ضرب بها القضارب حدث منها ائتلاف لم يكن فيها حال كانت الأوتار غير ممدودة : وكذلك الإنسان ، إذا امتزجت أخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص ، وذلك الامتزاج الخاص هو الذى يحى البدن ، والنفس إنما هى أثر لذلك الامتزاج^(٣) . وهذا فعلاً هو رأى الفيثاغورية في النفس ، ونرى هذه الفكرة معروضة بوضوح في فيلون ، وهو من أهم المصادر التاريخية الفيثاغورية .

عرف كل هذا ، ولكن كما قلت من خلال أفلاطونية محدثة وأرسططاليسية بحيث يمكننا أن نقول إن المذهب الفيثاغورى القديم لم يصل خالصاً أبداً ، بل وصل من خلال الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة والمشائين المتأخرين ، وقد أضنى كل هذا على فيثاغورس مسحة من قداسة عند أهل الغنوص في الإسلام .

أما مفكر الإسلام الحقيقيون - من أهل سنة ومعتزلة وشيعة معتدلة ، فلم يقبلوا الفيثاغورية اللهم إلا أخذ فكرة العدد اثني عشر وقداسته عند الاثني عشرية ، واللهم إلا إذا لم نجد لهذا العدد الاثني عشرى مخرجاً من القرآن والسنة . ولكن وجدت الفيثاغورية الحديثة أكبر تلامذة لها لدى الكثيرين من غلاة الشيعة والغنوصيين كما قلت ، فكان لفكرة الأعداد مكان كبير لدى طوائفهم المختلفة . ثم أثرت الفيثاغورية الحديثة في الإسماعيلية . . . وسيطرت على كتابات إخوان الصفا ، وإخوان الصفا إسماعيلية قطعاً . وقد آمن إخوان الصفا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتاً ونغمات ، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله وخلص عباده ، يسمعون ويصرون ويقالون ، ويسبحون الليل والنهار لا يفترن ، وتسيبهم ألحان أطيب من قراءة داود للزبور في المحراب ، ونغمات ألد من نغمات أوتار العودان القصبيحة في الإيوان العالى ،

(١) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٨ .

(٣) أفلوطين عند العرب ص ٥٢ .

وهذه التسيبحات والقراءات والتبتلات هي نغمات وألحان حركات الأفلاك ، وأن تلك النغمات والألحان تذكر النفوس البسيطة التي هناك (أى الملائكة) بسرور عالم الأرواح التي فوق الفلك والتي جوهرها أشرف من جواهر عالم الأفلاك ، وهو عالم النفوس ودار الحياة التي نعيمها كله روح وريحان في درجات الجنان - كما ذكر في القرآن ، وكما وجد في عالم الكون حركات منتظمة لها نغمات متناسبة مفرحة لنفوسها ومشوقة لها إلى ما فوقها .

وأخيراً يقول إخوان الصفا « إن في حركات تلك الأشخاص ونغمات تلك الحركات لذة وسروراً لأهلها ، مثل ما في نغمات أوتار العيدين لذة وسروراً لأهلها في هذا العالم ، فعند ذلك تشوفت إلى الصعود إلى هناك والاستماع لها والنظر إليها ، كما صعدت نفس هرمس الثالث بالحكمة لما صفت ورأت ذلك ، وهو إدريس النبي عليه السلام ، وإليه أشار بقوله (ورفعناه مكاناً علياً)^(١) .

وهكذا نرى مزيجاً من الفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة ممزجة بتفسير قرآني . واضعة هرمس الثالث أو المثلث الحكمة - وهو في نظرهم إدريس ، وهو في الحقيقة أمونيويس ساكاس - فيثاغورياً محدثاً . ولم تصادف رسائل إخوان الصفا أي قبول من مذكرى الإسلام ، بل أعلن المتكلمون شيعة وسنة ومعتزلة ، أنها إسماعيلية ، وضعت لتقويض العقائد الإسلامية بما حوته من مذاهب يونانية وفارسية - أي غنوصية ، ونسبت دائماً إلى الباطنية والقرامطة . ولقد لعن المسلمون القرامطة والباطنية إلى يومنا هذا .

بل إن مجموعة الفلاسفة والمناطق كآبي سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي ، هاجم فكرة المزج التي قام بها إخوان الصفا - بين الفلسفة التي هي في تصوره علم النجوم والأفلاك والمقادير والمجسطى وآثار الطبيعة ، والموسيقى وهي معرفة النغم والإيقاعات والتقرات والأوزان ، والمنطق الذي هو اعتبار الأقوال بالإضافات والكميات والكيفيات - في الشريعة « وأن يربطوا الشريعة بالفلسفة » ويرى أن هذه لؤثة ولطخة واضحة موحشة ولها عواقب مخزية « إن الشريعة مأخوذة عن الله عز وجل بواسطة السفيريين وبين الخلق عن طريق الوحي وباب المناجاة وشهود الآيات وظهور المعجزات ، وفي أثناءها ما لا سبيل إلى البحث عنه والغوص فيه . ولا بد من التسليم المدعو عنه والمنبه عليه » .

تنبه إذن أبو سليمان المنطقي إلى ما في منهج الطريقتين من خلاف ، فأحدهما السمع والآخر العقل . ثم إن الشريعة تستند على الأثر والخبر المشهور بين أهل الملة والراجع إلى اتفاق الأمة ، وليس فيها حديث المنجم عن تأثيرات الكواكب وحركات الأفلاك ، ولا حديث الطبيعي الناظر

(١) رسائل إخوان الصفا ج ١ ص ١٥٢ ، ١٦٨ .

في الطبيعة وآثارها وما يتعلق بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وما الفاعل وما المنفعل منها وتمازجها وتوافرها ، ولا حديث المهندس الباحث عن مقادير الأشياء واوزامها ولا حديث المنطقي الباحث عن مراتب الأقوال ، والعلائق بينها .

ويرى أن الأمة اختلفت في الأصول والفروع والتفسير والتأويل والعيان والخبر والعادة والاصطلاح ، ولم تلجأ إلى الفلسفة ، لأن الله تعالى تمم الدين بنبيه صلى الله عليه وسلم ، ولم يخرج بعد البيان الوارد بالوحي إلى بيان موضوع بالرأى ولم نجد هذه الأمة تفرع إلى الفلاسفة في شيء في دينها . إن الأمة اختلفت في آرائها ومذاهبها ومقالاتها ، فصارت أصنافاً فيها وفرقاً : كالمعتزلة والمرجئة والشيعة والسنة والخواارج ، فما فزعت طائفة من هذه الطوائف إلى الفلاسفة ولا حققت مقالاتها بشواهدهم وشهادتهم . وكذلك الفقهاء الذين اختلفوا في الأحكام عن الحلال والحرام منذ أيام الصدر الأول إلى يومنا هذا ، لم نجدهم تظاهروا بالفلاسفة واستنصروهم^(١) ، فكان أبا سليمان السجستاني قد تنبه إلى الخلاف الكبير بين الفلسفة اليونانية والإسلام .

غير أن للفيتاغورية الجديدة أيضاً مكاناً ممتازاً في آراء البهائية وهي فرقة شيعية غالية متأخرة - انفصلت عن الشيعة الاثني عشرية مؤخراً ، ثم عن الإسلام كله .

أما الفكرة الحروفية ، وهي التي انبثقت عن الفيتاغورية الحديثة ، واعتبرت الحروف ترمز إلى أعداد أو الأعداد ترمز إلى حروف ، كما اعتبرت للحروف خصائص خاصة ، فقد أثرت في أفكار غلاة الشيعة . وأفكار « الميم » و « السين » و « العين » لدى الغلاة هي أفكار غنوصية متأثرة بأثر فيثاغوري حديث .

ثم يرى القفطي أن هناك آثاراً فيثاغورية في فلسفة محمد بن أبي بكر الرازي (توفي عام ٣١٠ هـ - ٩٢٢ م) ويتنبه إلى أن هذه الفلسفة صيغت على مثال مذهب فيثاغوري ، ولعله يقصد أنها لم تكن فيثاغورية قديمة . بل اختلطت بالفلسفة الطبيعية القديمة عامة^(٢) .

ويذكر المسعودي وهو يؤرخ ليحيى بن عدى (توفي عام ٣٦٤ هـ - ٩٧٥ م) أن يحيى قد درس مذهب محمد بن زكريا الرازي ، وهو مذهب الفيتاغوريين في الفلسفة الأولى^(٣) . وأن مدرسة يحيى بن عدى كانت مدرسة فيثاغورية . ويقرر للمسعودي أيضاً أن الرازي كتب قبل وفاته بثلاث سنوات كتاباً « في ثلاث مقالات عن الفلسفة الفيتاغورية »^(٤) .

ويرى ماكس ماير هوف أنه من المحتمل أن يكون الرازي قد أخذ الميل إلى هذا الاتجاه

(١) القفطي : أخبار العلماء ص ٥٨ - ٦٣ .

(١) القفطي : أخبار العلماء ص ١٧١ .

(٢) المسعودي : التنبيه والإشراف ص ١٢٢ .

(٣) المصدر السابق ص ١٤٢ .

الفلسفى عن تلميذ للكندى هو أبوزيد أحمد البلخى (المتوفى عام ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م) وكان البلخى من شرق فارس ، وقام بالكثير من الرحلات حتى قيل إنه سافر إلى بلاد الهند . وكانت له نزعة فيثاغورية محدثة ، كما يمكن استخلاص ذلك من بعض آثاره : على الرغم من أن كتبه قد ضاعت كلها تقريباً . فلعل البلخى كان المصدر الذى استقى منه الرازى آراءه الفيثاغورية المحدثة^(١) . ومن المؤكد أن الرازى درس على البلخى كما يقول ماكس ماير هوف . يقول ابن النديم « إنه قرأ الفلسفة على البلخى ، وإن البلخى هذا كان من أهل بلخ يطوف البلاد ويجول الأرض ، حسن المعرفة بالفلسفة والعلوم القديمة » وإن الرازى ادعى كتبه لنفسه ، وكانت هذه الكتب موجودة بخراسان^(٢) ويذكر لنا ابن أبي أصيبعة أن التلميذ الآخر للكندى هو أحمد بن الطيب السرخسى (المتوفى عام ٢٦٨ هـ) ترك كتاباً فى « وصايا فيثاغورس »^(٣) . بل إننا نجد أيضاً فى كتابات أستاذ المدرسة أى الكندى نفسه (توفى عام ٢٥٧ هـ - ٨٧٠ م) رسائل ذات نزعة فيثاغورية محدثة ، كرساليته « فى تأليف الأعداد » و « فى التوحيد من جهة العدد » ، ثم كتبه الموسيقية هى فيثاغورية محدثة ككتاب « ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية »^(٤) ، وكان الكندى مشهوراً إلى جانب الفلسفة والطب . بعلم الحساب وتأليف اللحن وطبائع الأعداد وعلم النجوم ، وهذا المزيج كله من الدراسات بجانب اتجاهه المشائى والأفلاطونى المحدث ، يكون أيضاً اتجاهاً فيثاغورياً توضح لدى تلامذته من بعده .

ولعل ابن كزيب - أبو أحمد الحسين بن أبى الحسين إسحق بن إبراهيم بن يزيد الكاتب - كان أيضاً من الفلاسفة الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الحديث ، فابن النديم يذكر أنه كان من جلة المتكلمين ويذهب مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، ولعل المقصود بالفلسفة الطبيعية هنا الفيثاغورية ، فقد نشأ فى أسرة يتعاطى أفرادها الهندسة^(٥) . ويذكر أيضاً أنه كان مؤسس أول مدرسة فلسفة فى بغداد^(٦) ، ومن المحتمل كثيراً أن تكون هذه المدرسة مدرسة فيثاغورية .

أود أن أنتهى من هذا كله إلى أن الفيثاغورية القديمة عرفت لدى الإسلاميين فى ثانيا

(١) التراث اليونانى : ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٠ وابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء - ج ١ ص ٤٣ .

(٣) ابن أبي أصيبعة : عيون ج ١ ص ٢١٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٣٨١ والقفطى : أخبار العلماء ص ١١٧ . وابن أبي أصيبعة :

عيون ج ١ ص ٢٣٤ .

(٦) المسموئى . التنبيه ص ١٢٢ .

الفيثاغورية الجديدة . وكان للفيثاغورية عامة أنصارها القلائل . ولكن الإسلام في أشخاص مثليه من متكلمي لم يقرأوا أبداً هذا الاتجاه — وكان إخوان الصفا ممثليه — فاعتبروا إسماعيلية وقرامطة . وهاجمت مدرسة الكندي أو من اعتنق الفيثاغورية من هذه المدرسة ، ثم دمع أبو بكر الرازي بالإلحاد . سواء لا تجاهه الفيثاغوري أو لا تجاهه الأفلاطوني الواضح ، ولفظ من دائرة الجماعة الإسلامية .

٣ — المدرسة الإيلية :

أما المدرسة الإيلية . فقد عرفها الإسلاميون معرفة طيبة ، وعرفوا جميع رجالها إكسانوفان وبارمنيدس وزينون ، ومليسيوس ، وقدمت لهم المصادر اليونانية المترجمة معلومات وثيقة ومؤكدة عن كل من فلاسفة هذه المدرسة .

أما إكسانوفان — فقد عرفه الإسلاميون تحت اسم « إكسنوفانس » . وذكروا أنه يقول « إن المبدع الأول هويته أزلية دائمة ديمومية القدم ، لا تدرك بذوع صفة منطقية ولا عقلية ، لأنه مبتدع كل صفة » ونحن تعلم أنه ينسب لا إكسنوفان هذه الفكرة . ثم ينقلون عنه « هو ولا شيء معه » ، ومعنى هذه أنه « بسيط لا مركب معه » وذلك « لأنك إذا قلت ولا شيء معه ، نفيت عنه أزلية الصورة والهيولى — أى صورة وهيولى الموجودات — وكل مبدع من صورة وهيولى ، وكل مبدع من صورة فقط . ومن قال إن الصورة أزلية مع إنبته ، فليس هو فقط ، بل هو وأشياء كثيرة ، فعند إظهار ذاتها ظهرت العوالم ، وهذا محال ^(١) » وهذا فهم لا بأس به للمذهب وإن كان قد عبر عن « الوجود موجود ، ولا شيء غير الوجود » بالتعبير الإسلامى المستمد من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم « هو ولا شيء معه » .

أما عن بارمنيدس . فقد عرفه الإسلاميون وعرفوا مذهبه فى الوجود ، نقل إليهم كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس فكرة بارمنيدس ومليسيوس الرئيسية . « إن الوجود واحد وغير متحرك ^(٢) » ثم نقد أرسطوطاليس لهذه الفكرة ^(٣) كما قدم لهم نفس الكتاب فكرة بارمنيدس فى تنهاى الوجود ^(٤) وفى أنه واحد وأنه يقال مطلقاً ^(٥) . أما فلوطرحس — وهو مصدر كبار مؤرخى الفلسفة

(١) الشهرستانى الملل ج ٢ ص ٣٢٠ .

(٢) أرسطوطاليس . كتاب الطبيعة ج ١ ص ٢٨ - ٢٨٣ .

(٣) أرسطوطاليس — كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١١ ، ١٣ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٧ .

اليونانية الإسلاميين كما قلنا - كالشهرستاني والمقدسي والشهرزورى - فإنه يذكره تحت اسم « فارمنيدس » وكذلك عرف عند الإسلاميين ثم يعرض أيضاً مذهب بارمنيدس في الآراء الطبيعية متكاملًا ، فهو يذكر « إن بارمنيدس ومالسس وزينون كانوا يبطون الكون والفساد ، لأنهم يرون أن الكل غير متحرك »^(١) وأن بارمنيدس يرى أن ترتيب العالم مثل أكلة مضفورة مركب بعضها على بعض ، وأن منها ما هو من جسم مخلخل ، ومنها ما هو من جسم متكاثف ، وأن ما هو خليط من نور وظلمة^(٢) . وأن القمر مساو عظمة الشمس وأنه يستدير منها^(٣) . كما يورد أيضاً في سبب تعليله عدم حركة الأرض ، أنه لا كان بعد الأرض من الجهات كلها متساوياً ، ولم تكن لها علة تدعوها إلى أن تميل من جهة من الجهات ، لذلك صارت تتموج فقط ولا تتحرك^(٤) . ثم يمتلي الكتاب بعد ذلك بآراء بارمنيدس في الظواهر الطبيعية والطبية وغيرها .

ولا تقل معرفة الإسلاميين لزينون عن معرفتهم لبارمنيدس . فقد نقل لم بعض حججه في كتاب الطبيعة^(٥) . ويورد يحيى بن عدى في تعليقه له على كتاب الطبيعة حجة زينون « إن كانت الحركة موجودة لزم أن يقطع ما لا نهاية له في زمان متناه ، لأجل أن النقط التي على العظم بلا نهاية »^(٦) . ويذكر نقضها . ثم يعرض رأى أرسطو نفسه في نقض آخر لزينون في إبطاله للحركة . ويفند في هذا التقيد حجة السهم المشهورة في تراث زينون الفلسفي^(٧) . ثم يعرض لها عرضاً منهجياً فيقول . « إن حجج زينون في الحركة التي يعسر حلها أربع :

الأولى منها : قوله . « أنه ليس حركة من قبل أن تنتقل يجب أن يبلغ نصف الشيء قبل أن يصل إلى آخره . وقد عرض أرسطو لهذه الحجة في مواضع مختلفة من كتاب الطبيعة^(٨) .

الحجة الثانية : وهي التي تعرف بأخلوس . وهي هذه : أبطأ بطيء إحضاراً . لا يمكن في وقت من الأوقات أن يلحقه أسرع سريع إحضاراً ، لأنه يجب ضرورة أن يكون الطالب يصل من قبل إلى الموضع الذي منه فضل الهارب . فيجب ضرورة أن يكون الأبطاله أبداً فضل ما »

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢ - ٢٣ .

(٢) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٢٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٥٢ .

(٦) أرسطوطاليس : كتاب ما بعد الطبيعة .

(٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧١ .

(٨) المصدر السابق ج ٢ ص ٧١٢ وانظر أيضاً ٦٤٠ .

وهذه الحجة هي تلك الحجة بعينها التي استعمل فيها التصنيف (القسم الثانية) .
غير أن الفرق بينهما أن القسم هاهنا للعظم الفاصل لا يكون بنصفين ، وإنما لزم الأمر ألا يلحق
الأبطأ من قبل قوله - يعنى من قبل وضع زينون - أن العظم يتقسم بالفعل بلا نهاية . . .
وأما الحجة الثالثة : أن السهم يتنقل وهو ساكن وإنما لزم من قبل أخذه أن الزمان مؤلف
من الآتات ، فإن ذلك إن لم يسلم له ، لم يجب القياس .

والحجة الرابعة : هي التي جعلها في الأمر : الأعظام المتساوية التي تتحرك إلى جانب أعظام
مساوية لها ضد حركتها - على أن تلك تتحرك من آخر الميدان ، وهذه تتحرك من وسطه -
حركة مستوية السرعة . فيرى أنه يلزم من ذلك أن يكون الزمان النصف مساوياً لضعفه . . .
يبين لنا من هذا أن الإسلاميين قد وصلت إليهم حجج زينون كاملة ثم نقد أرسطو لها ،
ومضى الشراح الإسلاميون يشرحون هذه الحجج ، ويرددون نقد أرسطو لها^(١) . ويتناول أرسطو ،
في كثير من مقالات كتابه ، حجج زينون بالتفنيد^(٢) .

كيف تناول الكتاب الإسلاميون زينون وفلسفته ؟ أما المبشر بن فاتك فيتكلم في كتابه
عن حياة زينون ويقدم لنا وصفاً طيباً لهذه الحياة من الناحية التاريخية ، ثم يورد بعض حكمه
وآدابه ، ولكنه يعتبره مؤسس المدرسة الميغارية . يقول « وكان زينون مبدعاً رأى الشيعة
المسماة ما غوريقى » وهذا خطأ . ولكنه يذكر أن مذهبه ومذهب بارمنيدس كان « مذهب
القوامض » . ويرى الدكتور بدوى محقق كتاب المبشر بن فاتك أن القوامض تعنى هنا
الديالكتيك ، وأن هذه الفقرة من كلام المبشر بن فاتك مأخوذة من كلام ديوجانس
اللاثرى ، وفيه يذكر أن أرسطو يقول إن زينون هو مخترع الديالكتيك ، كما أن انباذقليس
مخترع الخطابة ، غير أن المبشر بن فاتك ينسب إلى أن حجج زينون قد أدت إلى نوع من السفسطة ،
فيذكر أن لاقينوس السوفسطائى كان تلميذاً لزينون الحكيم^(٣) . ويرى اليعقوبى أن طائفة من
أصحاب زينون هم السوفسطائية ، وأن تفسير هذا الاسم اليونانى هو المغالطة والتناقض^(٤) .

أما الشهرستانى فقد ذكر زينون الأكبر . وكان زينون الإيلى يدعى فعلاً زينون الأكبر
ثم نسب إليه أقوالاً لا تمت إليه بصلة . ومن هذه الأقوال : « إن المبدع الأول كان في علمه
صورة إبداع كل جوهر . وصورة دثور كل جوهر فإن علمه متناه ، والصورة
التي فيه من حد الإبداع غير متناهية . وكذلك صور الدثور غير متناهية ، فالعالم في كل حين

(١) أرسطوطاليس : كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٧١٣ - ٧٣٢ .

(٢) نفس المصدر - نفس الجزء ص ٧٩٣ ، ٨٩٩ ، ٩٠٦ .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤٠ .

(٤) اليعقوبى - تاريخ ج ١ ص ١١٩ .

ودهر « هل هذا تعبير عن الأصل الإلهي بأن الوجود كامل ، ولا شيء خارج عنه . ففيه كل شيء ؟ ولكننا لا نعلم قولاً لزيون . وبارميندس من قبله ، عن علم الله ! ! ثم إن كليهما لم يستخدم اصطلاحى الجوهر والصورة ! ثم يذكر الشهرستاني قولاً آخر ينسب لزيون . وهو أن « ما كان منها — أى العوالم مشاكلاً لنا ، لم ندركه » ثم يورد أقوالاً لزيون فى الكون والفساد « إن الموجودات باقية دائمة . فأما بقاؤها فتجدد صورها . وأما دثورها ، فبدثور الصورة الأولى عند تجدد الأخرى » .

وذكر أن الدثور قد يلزم الصور والهوى معاً — وقال أيضاً : « إن الشمس والقمر والكواكب تستمد القوة من جوهر السماء فإذا تغيرت السماء ، تغيرت النجوم أيضاً . ثم هذه الصور كلها بقاؤها فى علم البارئ تعالى ، والعلم يقتضى بقاءها دائماً . وكذلك الحكمة تقتضى ذلك ، لأن بقاءها على هذا الحال أفضل » . هل معنى هذا إنكار التعبير ؟ لقد ذهب زيون إلى هذا فعلاً . ولكنه لم يذهب أبداً إلى نظرية فى العلم الإلهى تحتوى بقاء الصور وفتاها . وأخيراً يذكر الشهرستاني أن زيون يذهب إلى أن الله تعالى قادر على أن يفتى العالم يوماً إن أراد ، وأن العلماء المنطقيين الجدلبيين دون الإلهيين قد ذهبوا إلى هذا رأى . وينقل عن فلوطرخس أن زيون كان يزعم أن الأصول هى الله والعنصر فقط ، فالله هو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل^(١) ، وهذا أسلوب موسوم بالمذهب المشائى .

أما مليسوس آخر فلاسفة المدرسة الإيلية وأكثرهم شهرة عند اليونان ، فقد عرف أيضاً فى العالم الإسلامى تحت اسم «مالسس» وقد أكثر أرسطوطاليس ذكره فى كتابه الطبيعة . سواء مقروناً باسم بارميندس أو منفرداً . ثم إن كتاب الطبيعة يميز بينهما بأنهما يتفقان فى أن المبدأ واحد وليس متحركاً . ولكنهما يختلفان فى أن بارميندس يذهب إلى أن المبدأ الأول لا متناه ، بينما يذهب مليسوس إلى أنه غير متحرك . وعرف الشراح هذا وتناقلوه فى تعليقاتهم على كتاب الطبيعة . ثم إن أرسطو يهاجم مليسوس أكثر من مهاجمته لبارميندس . وعرف الإسلاميون هذه المهاجمة وتناقلوها أيضاً بالشرح والتفصيل^(٢) . ويذكر المبشر بن فاتك مالسس فى موضعين من كتابه^(٣)

نستطيع أن نصل إلى نتيجة حاسمة . هى أن الإسلاميين عرفوا إلى حد كبير فاسفة إيليا ،

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٣٢٠ - ٣٢٥ .

(٢) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٥ ، ٨ ، ٩ ، ١١ ، ١٢ ، ١١ . ومواضع أخرى متعددة فى هذا الجزء .

(٣) المبشر بن فاتك : مختار الحكم ص ٤١ ، ٣١٧ .

كما عرفوا أسماء رجالها ، ولكن اختلطت مذاهب هؤلاء الرجال أحياناً — في كتب الإسلاميين —
بالفيثاغورية الحديثة والأفلاطونية الحديثة .

٤ — مدرسة التغير : هرقليطس :

كانت المدارس السابقة لإرهاصات بظهور فيلسوف التغير « هرقليطس » أعظم فلاسفة
اليونان قبل سقراط ، بل واحد من أعظم فلاسفة هذه الدنيا على الإطلاق . بما تركه من أثر
نافذ في تاريخ الفكر الإنساني . وهنا يقابلنا السؤال التقليدي : هل وصلت آراء هرقليطس
إلى الإسلاميين ، وعلى أية صورة وصلت . هل كان لها تأثير نافذ في فكرهم وفلسفتهم ؟ .
قدم كتاب الطبيعة لأرسطو للإسلاميين صورة متكاملة عن فلسفة هرقليطس . وقدم لهم
ما ظنه أرسطو مركز الدائرة في هذه الفلسفة وهو : أصل الوجود هو النار ، وأن الوجود جسمى^(١) .
بل يورد أرسطو قول « ايرقليطس » — وهكذا رسم عند الإسلاميين — : إن الأشياء كلها تصير
في وقت من الأوقات ناراً . كما قدم لهم مذهبه « إن كل شيء قد يتغير من الضد إلى الضد »^(٢)
كما أن كتاب أرسطو « السماء » ينقل إلى الإسلاميين فكرة الدور ، فالكون والفساد — عند
هرقليطس — يتناوبان السماء « ومنهم من قال إنها تفسد أحياناً ، وتكون حيناً ، وأنها دائمة على
هذه الجهة ، لانفاذ لذلك منها ولا انقطاع ، كقول أميذقليس من مدينة أغراغنطس ، وكقول
إيرقليطس من مدينة أفسوس »^(٣) : ثم ينتقد أرسطو طاليس بعد ذلك قول من يقول « إن العالم
يكون حيناً ويفسد حيناً » وأن العالم دائماً لا فناء له ، إلا أن صورته تستحيل وتتغير مرة بعد مرة
من صورة إلى صورة ، شبيه من استحالة من الصبي إلى الرجل ، ومن الرجل إلى الصبي ، فمرة
يفسد الصبي ليكون رجلاً ، ومرة يفسد الرجل ، فيكون صبياً^(٤) .
ثم يعرض أرسطو طاليس رأى من يقولون « إن النار هي الأسطقس »^(٥) وينقد هذا القول
أيضاً في كتاب النفس المترجم إلى العربية « أن إيرقليطس زعم أن الأولية نفس متحركة ، وكيف
لا يقول هذا القول ، وهو القائل إن البخار ليس بجسم ، وعنه تكون سائر الأشياء ، وهو أبدأ
حار سائل ، والمتحرك إنما يعرفه متحرك مثله ، وهكذا كان يرى مع كثير من الناس :
أن الأشياء في حركة »^(٦) .

(١) أرسطو : كتاب الطبيعة ج ١ ص ٨ ، ١٤ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ٢٣٠ .

(٣) أرسطو : كتاب السماء ، ص ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق — ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ .

(٦) أرسطو : كتاب النفس ص ١١ .

ولكن ما لبثت صورة هرقلطس أن اتضحت عند الإسلاميين خلال كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس . بل يذكر فلوطرخس الفيلسوف هياسوس ، وهو أحد الفلاسفة التاريخيين أيضاً ، يقول « وأما إيرقلطس وأباسم (هياسوس) الذى ينسب إلى مطابنطيس ، فذكرنا أن مبدأ الأشياء كلها من نار ، وانتهاءها إلى النار ، وإذا انطلقت النار تشكل بها العالم . وأول ذلك الغايظ منه ، إذا تكاثف واجتمع بعضه إلى بعض صار أرضاً وإذا تحللت الأرض وتفرقت أجزاؤها بالنار ، صار منها الماء طبعاً . وأيضاً فإن العالم وكل الأجسام التى فيه تحللها وتغيرها بالنار ، إذ هى المبدأ ، لأن منها يكون الكل ، وإليها ينحل ويفسد »^(١) . وعرف الإسلاميون أيضاً أن إيرقلطس « قال بنوع من أصاغر غير متجزئة فى غاية الصغر »^(٢) وعرفوا أيضاً خلال فلوطرخس فكرته فى الحركة ، أكثر مما عرفوها عن أرسطو « وأما أرسطو فإنه كان يظل الوقوف والسكون من الكل . وكان يرى أن ذلك من شأن الموات . وكان يرى أن الحركة السرمدية هى للجواهر السرمدية ، وأن الحركة الزمانية للجواهر الفاسدة »^(٣) .

ثم يورد فلوطرخس آراء هرقلطس فى الصدقة وفى اللوجوس فيقول إن إيرقلطس يرى أن الأشياء بالبحث وأن البحث هو الضرورة . وأن جوهر البحث هو النطق العقلى الذى ينفذ فى جوهر الكل ، وهو الجسم الأثيرى الذى هو زرع لتكوين الكل^(٤) . وينقل الشهرستاني هذا النص فيقول « إن إيرقلطس زعم أن الأشياء انتظمت بالبحث . وجوهر البحث هو نطق عقلى ينفذ فى الجوهر الكلى »^(٥) والجزء الأول من العبارة هو ترجمة دقيقة لقول هرقلطس « إنه لا شيء يأتى عن نظام ، وإنما أتى الوجود عن صدقة ، والثانى هو اللوجوس المشهور .

بل ينقل فلوطرخس للإسلاميين أقوال هرقلطس فى التواهر الطبيعية ، فيعرف الإسلاميون رأييه فى شكل الشمس : أنها فى شكل السفينة وأنها مقعرة . وفى استدارة الكواكب : فالكواكب تستدير . لأنها تغتلى من البخارات الأرضية^(٦) . وأن عظم الشمس هو مقدارها الذى نراها به ، أو أعظم منه قليلاً أو أقل . وأن سبب كسوف الشمس هو انقلاب جسمها رأساً على عقب^(٧) وقد أورد المقدسى هذا النص عن فلوطرخس بدون أن ينسبه إلى هرقلطس^(٨) .

(١) فلوطرخس - الآراء الطبيعية ص ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٢٢ .

(٥) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٣١٩ .

(٦) فلوطرخس - الآراء ص ١٣٣ .

(٧) المصدر السابق ص ١٣٦ ، ١٣٧ .

(٨) المقدسى - البدء والتاريخ ج ٢ ص ٢٥ .

أما القمر فإنه عند هرقلطس جسم أرضي قد التفت عليه سحاب^(١) وأنه في شكل الزورق ، وأن الذي يعرض للشمس والقمر هو عرض واحد ، وذلك أن الكواكب لما كانت في أشكالها شبيهة بالسفن ، صارت إذا قبلت ما يرفع إليها من بخار الرطوبات التي تبخر إليها ، تستنير فيما يظهر بالتخييل . والشمس تستنير استنارة أكثر ، لأنها تسلك في هواء أصنى وأما القمر فإنه يسلك في هواء أغلظ ، ولذلك يظهر كدأ . أما عن كسوف القمر فيرى هرقلطس « أن كسوفه قد يكون بدوران جسمه حتى يعرض أن يسامتنا — أي يقابلنا ويوازينا — الجزء منه المقعر تقعر السفينة »^(٢) . وعرف الإسلاميون أيضاً خلال فلوطرخس ، فكرة « السنة العظمى » عند هرقلطس . وتحديد له بأنها ثمانية عشر ألف سنة شمسية^(٣) . كما عرفوا من نفس المصدر فكرة نفس العالم عند هرقلطس ، وأنها بخار من الرطوبات التي فيه — أي التي في العالم . أما نفس الحيوانات فهي إما من البخار الذي من خارج ، وإما من بخار من داخل مجانس له^(٤) .

وعرف الإسلاميون هرقلطس عن طريق اثولوجيا المشهور . إن اثولوجيا يذكر أن هرقلطس أمر بالطلب والبحث عن جوهر النفس . والحرص على الصعود إلى العالم الشريف الأعلى ، وقال « إن من حرص على ذلك ، وارتقى إلى العالم الأعلى ، جوزى بأحسن الجزاء اضطراباً فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب والحرص والارتفاع إلى ذلك العالم وإن تعب ونصب ، فإن أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب » ويذكر صاحب اثولوجيا أنه إنما أراد بقوله هذا تحريضنا على طلب الأشياء العقلية ، لنجدها كما وجدها ، ونذكرها كما أدركها^(٥) . تبين أن هناك صورة واضحة لهرقلطس في المصادر اليونانية المترجمة في العالم الإسلامي . وقد تناول هذه الصورة مؤرخو الفلسفة اليونانية من الإسلاميين . فالمقدسي — كما رأينا — تناول تلك الصورة وعرضها ، وعرفها الشهرستاني . وعرضها أيضاً « أن مبدأ الموجودات هو النار ، فما تكاثف منها وتحجر فهو الأرض ، وما تحلل من الأرض بالنار صار ماء ، وما تحلل من الماء بالنار صار هواء ، فالنار مبدأ . وبعدها الأرض . وبعدها الماء . وبعدها النار ، والنار هي المبدأ . وإليها المنتهى . فمنها الكون وإليها الفساد »^(٦) .

أما المبشر بن فائق فيذكره تحت اسم « يراقليطوس الظلمي » نسبة إلى الظلمة . وقد

(١) فلوطرخس . الآراء ص ١٣٣ .

(٢) فلوطرخس . الآراء الطبيعية ص ١٣٨ : ١٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٩ .

(٥) أفلوطين عند العرب ص ٢٣ .

(٦) الشهرستاني . الملل ج ١ ص ٢٨٣ - ٢٨٥ .

سمى هرقلطس فعلا بهر قليطس المظالم ، لصعوبة أسأوبه وعدم وضوحه . فكان مظالم الأسلوب وعرف الإسلاميون أثره الكبير على أفلاطون . وأن أفلاطون كان يعتنق آراء مدرسة التغيير قبل أن يصحب سقراط . يقول القفطى وهو يتكلم عن دراسة أفلاطون « أراد الفلاسفة فشى إلى أصحاب أراقليطوس وكانت لم طريقة فى الفلسفة ، وهى اليوم مجهولة فسمع منهم ، وتحقق أن طريقتهم فى الحكمة يتعين عايبها الرد . وأراد أن يناهذ نفسه فى طلب الفلسفة الحقيقية فقصده سقراط^(١) . يقول المبشر بن فاتك إن أفلاطون كان يتبع ايرقايطوس فى الأشياء المحسوسة ، كما كان يتبع فيثاغورس فى الأشياء المعقولة : وكان يتبع سقراط فى أمور التدبير^(٢) . ونحن نعلم أن فلسفة أفلاطون مزيج من هذه الفلسفات ومحاولة للتوفيق بينها . ويتبعه الفارابى فى تحصيل السعادة إلى أثر هرقلطس « فى فكرة أفلاطون عن الفيلسوف المزور » واستخدمه لفكرة نار ارقليطس وهو بصدد تعريف الفيلسوف المزور أو المهرج^(٣) .

بل إن المؤرخين الإسلاميين عرفوا أيضاً اقراطيلوس تلميذ هرقلطس فيذكر الشهرستانى أن « أرسطوطاليس حكى فى مقاله الألف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة أن أفلاطون كان يختلف فى حديثه إلى اقراطيلوس فكتب عنه ماروى عن هرقلطس » . وأن اقراطيلوس كتب آراء أستاذه وروى عنه « أن جميع الأشياء فاسدة وأن العلم لا يحيط بها^(٤) » ونقل لنا أيضاً المبشر بن فاتك بعض حكمه « قال ايراقليطوس : من احتمال الشرور العارضة اللانى ليست منه ، وكف عن الشرور اللانى تكون منه باختياره ، وأمعن فى طاعة الله عز وجل الذى هو خالقه . وأصل كونه وعنصر جوهره ، فذلك الحكيم السعيد » .^(٥) وقال ايراقليطوس : لا راحة لحريص ولا غنى لذى طمع^(٦) وإنى أشك فى صحة نسبة القول الأول إليه ، ومن المحتمل أن يكون الثانى ، فهو يعبر تماماً عن حياة الرجل .

وبعد : هل كان لفلسفة هرقلطس وفكره من أثر فى المسلمين والإسلاميين يشبه أثره البالغ والمباشر فى العالمين اليونانى والأوروبى الحديث ؟ أم هل وصل إليهم أثره عن طريق غير مباشر خلال السوفسطائية والشكاك التجريبيين من ناحية ، وخلال الرواقية من ناحية أخرى ؟

(١) القفطى - أخبار الحكماء ص ٢٠ .

(٢) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ص ٤٠ ، ١٢٦ ، ١٢٧ وابن أبى أصيبعة . عيون

الأنباء ج ١ ص ٥ .

(٣) الفارابى : تحصيل السعادة : طبعة حيدر آباد (١٣٤٦ هـ) ص ٣٦ . وقد وجه نظرى إلى

هذا النص لتلميذ الدكتور عمار طابى الأستاذ بكلية الآداب بجامعة الجزائر .

(٤) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ٣١٣ .

(٥) المبشر بن فاتك - مختار الحكم ص ٣١٤ .

(٦) نفس المصدر ٣١٨ .

وقد كان لهرقليطس أثره البالغ فيها .

إن الإجابة على هذه الأسئلة تحتاج إلى بحث أوسع^(١) . وما نجمله هنا : أن المنطق الإسلامى البحث المنبثق عن روح الإسلام هو منطق حركى ، وهو يتشابه فى هذا مع منطق هرقليطس . ولكن مع اختلاف كامل فى الوسائل والغايات^(٢) . أما الفكرة العامة للجسمية ، فقد أثرت فعلاً فى دوائر مختلفة من مفكرى الإسلام : فجسمة أهل السنة ، ومحسمة الشيعة قد آمنوا بجسمية الوجود . وقد تأثر هؤلاء بالرواقية . وأثر هرقليطس واضح فى الرواقية وفى جسديتها وبهذا القدر يمكننا أن نقول : إن هرقليطس أثر فى مفكرى الإسلام . بل إن اسم هرقليطس يتردد واضحاً فيمن قالوا بالجسم من فلاسفة اليونان : فنجد مفكراً من مفكرى الإسلام المتأخرين وهو نجم الدين القزوينى الكاتبى (توفى عام ٦٧٥ هـ) يضع هرقليطس بين الفلاسفة القائلين بالجسم من فلاسفة اليونان . انكسپانس وهرقليط وديموقريطس وانكساغورس .

أما أثر فكرة النار عند هرقليطس فى الإسلاميين فتظهر لدى بعض الطوائف الصوفية الفلسفية ، التى تأثرت من ناحية بهرقليطس ، ومن ناحية أخرى بعبادة النار عند المجوس واعتناق الزرادشتية لهذا الأصل . وظهرت عبادة النار ، وأنها أشرف العناصر عند جماعة من غلاة الشيعة . كما ظهرت لدى شاعر شعوبى خطير هو بشار بن برد . ولكننا نرى الأخذ بفكرة النار ، كعنصر أعلى واسطقس أسمى ، لدى الحسين بن منصور الحلاج ، ثم لدى طائفة اليزيدية ، وهى ما زالت معاصرة لنا . ثم ظهر تقديس النار لدى السهروردى المقتول . ولكن من الأولى أن نربط عبادة النار فى العالم الإسلامى بالمجوس وعبدة الشيطان .

أما الأثر الظاهر لهرقليطس فى العالم الإسلامى فهو فكرته فى التغير وما يتبع التغير من فكرة السنة الدور أو السنة الكبرى . وقد أثرت هذه الفكرة فى إخوان الصفا . وقد أخذت فكرة الدور التام أو السنة الكبرى صوراً متعددة لدى طوائف الباطنية . ولكن ظهرت لدى إخوان الصفا فى صورة واضحة : إن الدور التام أو السنة الكبرى عند هرقليطس— أى يخلص النار شيئاً فشيئاً مما تحولت إليه ، وتكرره إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى — هو الاوغوس ، وهو فكرة الكور عند إخوان الصفا « إن للفلك وأشخاصه . . . أدواراً كثيرة . ولأدوارها أكوار . . . أما الأكوار فهى استئنافها فى أدوارها وعودتها إلى مواضعها مرة أخرى^(٣) .

(١) انظر هرقليطس فيلسوف التغير للمؤلف ولزبيليه الدكتورين محمد على أبو ريان وعبد الرأحمى .

(٢) النشر . مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . انظر مقدمة الكتاب والنتائج الهامة — الفصل الأخير .

(٣) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٨ .

بل إن التوبختي يعتبر فكرة التغير - فكرة سوفسطائية وقد اتهم هرقليطس فعلا بأنه أب الشك والسفسطة يقول التوبختي « ومن هؤلاء السفسطائية من قال : إن العالم في ذوب وسيلا قالوا : ولا يمكن الإنسان أن يتفكر في الشيء الواحد مرتين لتغير الأشياء دائماً »^(١)، بل إن هناك من المفكرين المسلمين من يربط بين فكرة النظام في الخلق المتجدد أو الخلق المستمر وبين هرقليطس يقول الشيخ المفيد : الجواهر مما يقع عليها البقاء ، وأنها توجد أوقاتاً كثيرة ولا تقضى من العالم لا بارتفاع البقاء عنها ، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين ، وإبراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها . حالا فحالا ، فهل أطلع النظام على رأى هرقليطس وتأثر به^(٢) .

٥ - الطيغون المتأخرون :

(١) أنبادوقليس :

فإذا انتقلنا إلى فيلسوف العناصر أنبادوقليس والممثل الأول للمذاهب الجمع والتفريق في العالم اليوناني قبل سقراط ، نجد معرفة الإسلاميين به متباينة في الصحة والخطأ ونجد تحميل الفيلسوف اليوناني القديم ومذاهبه ما له وما ليس له . ونحن نعرف أن الأسطورة حاقت به في العالم اليوناني نفسه ، بل نحن نعلم فعلا أنه ادعى الألوهية ، وقال لمريديه : لا تنظروا إلى ك مخلوق فان ، وإنما أنا إله خالد .^(٣) بل نقلت أنولوجيا إلى الإسلاميين أن أنبادوقليس قال : إن الأنفس إنما كانت في المكان العالي الشريف ، فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم . وأنه هو - أنبادوقليس - صار إلى هذا العالم غيائاً للأنفس التي قد اختلطت عقولها ، فصار كالإنسان المجنون ، فنادى الناس بأعلى صوته ، وأمرهم أن يرفضوا هذا العالم وما فيه ، وأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً^(٤) . فلا جرم إذن أن يكون عند الإسلاميين « من الكبار عند الجماعة ، دقيق النظر في العلوم . رقيق الحال في الأعمال ، وكان في زمن داود النبي عليه السلام ، مضى إليه وتلقى منه ، واختلف إلى لقمان الحكيم ، واقتبس الحكمة ، ثم عاد إلى اليونان وأفاد »^(٥) . أما التفطى فقد

(١) ابن الجوزي : تليس إبليس (المنبرية بمصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م) ص ٤١ وقد وجه نظري إلى هذا النص تلميذى الدكتور عمار طالبي .

(٢) المفيد ؛ أوائل المقالات ص ٧٥ ، ٧٦ . وللدكتور عمار طالبي أيضاً فضل اكتشاف هذا النص .

(٣) النشر : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٣٧ .

(٤) أنولوجيا أرسططاليس ص ٢٣ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ومساعد : طبقات الأمم ص ٢٨ .

ذكر أن أنبادوقليس حكيم كبير من حكماء يونان ، وأنه أول الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة . ومن أقدمهم زماناً . أما هؤلاء الحكماء الخمسة عند القفطى فهم : أنبادوقليس ثم فيثاغورس ثم سقراط ، ثم أفلاطون ثم أرسططاليس .

ويرى القفطى أيضاً أن أنبادوقليس كان معاصراً للنبي داود وأنه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشام ، ثم توجه إلى اليونان ، فتكلم في خلق العالم بأشياء تنكر المعاد^(١) ، ويذكر أنه قرأ له كتاباً في هذا في مكتبة الشيخ أبي نصر المقدسى بالقدس ، وردود أرسططاليس عليه . ويقرر صاعد والقفطى أن من الباطنية من يقول برأى أنبادوقليس ويتبنى إلى مذهبه ، ويرغمون أن له رموزاً من الصعوبة الوقوف عليها ومعرفة المراد منها ، وأنه لا يكشفها غيرهم . ويرى صاعد والقفطى أن هذا في غالب الظن وهم وكذب . فإنهما ما رأيا شيئاً منها ، والكتاب الذى رآه القفطى ليس فيه شيء مما زعموه . ولم يبين لنا القفطى اسم هذا الكتاب ، كما لو يوضح محتوياته . ونحن نعلم أن أنبادوقليس كتب كتابين شعراً ، أحدهما في الطبيعة والآخر في التطهير ، فهل وصل أحد هذين الكتابين إلى المسلمين ، أم أن ما وصل إلى يدى القفطى ، هو كتاب أنبادوقليس المنحول وهو « الجواهر الخمسة » .

وقد ذهب صاعد الأندلسى وتابعه القفطى إلى أن محمد بن عبد الله الجبلى الباطنى القرطبى المعروف بابن مسرة المتوفى عام ٣١٩ هـ ، اشتهر بالانتماء إلى أنبادوقليس وأنه كان « كلفاً بفلسفته ملازماً لدراستها ، ثم فر من المغرب لا تهامه بالزندقة ، لإكثاره من النظر في فلسفة أنبادوقليس وإعلانه لذلك » .

وحاول صاعد أن ينسب إلى أنبادوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى ، وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد ، وأنه إذا وصف بصفات متعددة ، فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة ، بل هو الواحد على الحقيقة ، لا يتكرر بوجه ما أصلاً ، أى أنه - في نظر صاعد - أول من ذهب إلى أن الصفة عين الذات... المبدأ المعتزلى العتيد . ثم . لأنه أول من جمع بين صفات الله تعالى « فعنى قولى عالم معنى قولى قادر معنى قولى مريد... » إلخ ، ويتبنى صاعد إلى أن يجعل أبا الهذيل العلاف تلميذاً لأنبادوقليس^(٢) .

وقد أورد كل من القفطى وابن أبى أصيبعة نفس الآراء عن « أنبادوقليس » وأشار إلى أن مصدره في هذا هو صاعد الأندلسى . ولا شك أن صاعداً كان من أعرف الناس بالأندلس ، وبتلمذة ابن مسرة على الآراء المنسوبة لأنبادوقليس . وقد ذكر ابن أبى أصيبعة أن « لأنبادوقليس »

(١) القفطى : أخبار الحكماء ص ١٢ .

(٢) صاعد : طبقات الأمم ص ٢٨ والقفطى : أخبار ص ١٣ .

كتابين هما كتاب فيما بعد الطبيعة وكتاب الميامر^(١). ولعل الأول هو كتابه المنظوم في الطبيعة والثاني في التطهير ، والميامر كما نعلم جمع « ميمر » . والميمر كلمة سوريانية معناها قسم أو فصل .

وقد كان لأنبادوقليس ذكر ومقام لدى الإشرافيين ، بحيث يعتبر واحداً من كبار الأنبياء والأصفياء والأولياء ، ونرى شيخ المذهب الإشرافي - السهروردي المقتول - يقرر أن الحكمة الإشرافية هي التي قررها وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين ، وهم في نظر السهروردي من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثا ديمون وهرمس وأنبادوقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتششوا بالعارف على ما هي عليه هيئة الوجود^(٢) . فأنبادوقليس إذن - عند الإشرافية الإسلامية - حكمته كشفية ذوقية ، تظهر له الأنوار العقلية وتلمع وتفيض بإشراق على النفس عند تجردها « وكذا قدماء اليونان - خلا أرسطو وشيعته^(٣) » .

ومن الثابت قطعاً أن أنبادوقليس لم يكن إشرافياً ، وإنما وضعه الإشرافيون في نسق حكمائهم الأوائل ، لأنه وصل إليهم في صورة مبينة لحقيقته في العالم اليوناني ، ويبدو أن ما قرب أنبادوقليس إلى الإشرافية هو كتابه المنحول « الجواهر الخمسة » ، وقد بقيت مقتطفات من هذا الكتاب المنحول بالعبرية . منقولة عن العربية . حفظها لنا الفيلسوف اليهودي سلمون ابن جبرول . والجواهر الخمسة الواردة في المقتطفات الباقية من هذا الكتاب هي الهويول الأولى والعقل والنفس والطبيعة والهويول الثانية ، ويورد أسين بلاسيوس في بحثه عن ابن مسرة ومدرسته أن من أهم الآراء التي اعتنقها ابن مسرة منسوبة إلى أنبادوقليس ، قوله بالجواهر الخمسة . وقد كان ابن جبرول في كتابه « ينبوع الحياة » تلميذاً أميناً لابن مسرة وبالتالي لأنبادوقليس المزعوم .

كما أن فكرة الجواهر الخمسة سادت - فيما يقول القفطي - كتب الباطنية ، منسوبة إلى أنبادوقليس . ويحاول الخليفة الفاطمي « المعز » تخفيف القول بتقديم هذه الجواهر الخمسة - ويبدو أنها كانت متشرة في كتب الإسماعيلية - فيقول : إن الخمسة الجواهر هي خمسة أشياء صادرة عن مبدأ وإن هذه الخمسة هي : الروح والنفس - وهما حيان . ثم الهويول المنفصلة ثم الخلاء والملاء ، وهما لا فاعلان ولا منفعلان .

ونحن نعلم انتشار فكرة القدماء الخمسة في الدوائر الفلسفية في العالم الإسلامي ، وأن الكندي

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣٧ وانظر صاعداً - طبقات الأمم ٢٨/٢٧ .

(٢) السهروردي : حكمة الإشراف ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٢٠ .

كتب رسالة في الجواهر الخمسة ، وقد فسرهما الكندي بالهيولى ، والصبورة والحركة والمكان والزمان ، ثم نسبت إلى الحرثانية الصابئة ، وهى عندهم : الله والنفس والهيولى والدهر (الزمان) والفضاء (الخلاء) ، وأن أبا بكر الرازى أخذ بهذا المذهب . وقرر أنه كان مذهب الفلاسفة الذين كانوا قبل المعلم الأول أى أرسططاليس ، ومن جعلتهم أنبادوقليس .

أما المذهب العام لأنبادوقليس كما صوره المؤرخون الإسلاميون . فينقل لنا الشهرستانى صورة منه : إن أنبادوقليس يرى أن الله لم يزل هوية فقط ، وهو العلم المحض ، وهو الإرادة المحضة ، وهو الجود والعز ، والقدرة والعدل والخير والحق ، وليس معنى هذا أن هناك قوة مسماة بهذه الأسماء . بل هى هو - وهو هى كلها . مبدع فقط ، لا أنه أبدع من شئ ولا أن شيئاً كان معه ^(١) . ولكن ليس هذا مذهب أنبادوقليس ، إنه مذهب أفلاطونى حديث . إن أنبادوقليس كان يؤمن بالكثرة وأنه لم يقبل « وجود » بارمنيدس على أنه جوهر واحد متشابه ، بل على أنه مزيج من عناصر أربعة ^(٢) .

أما كيف أبدع الله الخلق : أبدع الله الشئ البسيط المعقول ، وهذا البسيط الأول المعقول هو « العنصر الأول » . ثم كثر البسائط من النوع البسيط الواحد الأول ، ثم كون المركبات من البسائط . وهو مبدع الشئ واللاشئ ، العقل والفكرى والوهمى ، أى أنه أبدع المتضادات والمتقابلات ، الخيالية والحسية ^(٣) .

أما كيفية الإبداع ، فليس عن إرادة له مستأنفة ، بل باعتبار علة الصور على ألا يكون هناك تساوق فى الوجود بين العلة والمعلول ، وإلا فالمعلول مع العلة ، معية بالذات « فإن جاز أن يقال إن معلولا مع العلة ، فالمعلول حينئذ ليس هو غير العلة . وأن علة المعلول ليس أول بكونه معلولا من العلة ، ولا العلة بكونها علة أولى من المعلول » فلا بد إذن أن يكون المعلول تحت العلة وموجوداً بعدها . « والعلة علة العلل كلها ، أى علة كل معلول تحتها ، فلاحتمال أن المعلول لم يكن مع العلة بجهة من الجهات ألينة ، وإلا فقد بطل اسم العلة والمعلول ^(٤) » .

ثم يبين أنبادوقليس - فى نظر المؤرخ الإسلامى - مراتب الصدور ، أو مراتب المعلولات : فالمعلول الأول هو العنصر ، وقد سبق أن ذكرنا أنه المعقول البسيط الواحد ، ثم المعلول الثانى بتوسطه العقل ، ثم الثالث بتوسطه النفس وهذه هى البسائط والمتوسطات ، ثم يتلوها المركبات ^(٥) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٢) Affifi : The Mystical Philosophy of Muhytd Din-ibnul Arabi P. 180-182 ,

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٥٨ .

(٥) الشهرستانى : الملل ج ٢ ص ٢٥٨ .

ونحن نرى بوضوح أن المذهب الذي أنطقه الإسلاميون أنبادوقليس هو الأفلاطونية المحدثة ، ثم ما يلبث هذا المذهب أن يخلط بين هذه الأفلاطونية المحدثة وبين الفكرتين الهامتين لأنبادوقليس في تفسير الكون والفساد - إن تكلمنا بلغة أرسططاليسية - وهما فكرتا المحبة والغلبة . فيذكر الشهرستاني أن أنبادوقليس يذهب إلى أن العنصر الأول بسيط من نحو ذات العقل الذي هو دونه ، وليس هو دونه بسيطاً مطلقاً - أى واحداً بحدّ من نحو ذات العلة - فلا معاول إلا وهو مركب تركيباً عقلياً أو حسيّاً . فالعنصر في ذاته مركب من المحبة والغلبة . وقد أبدعت المحبة والغلبة الجواهر البسيطة الروحانية والجواهر المركبة الجسمانية ، فالغلبة والمحبة صفتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات ، أما الموجودات . الروحانيات فانطبع على المحبة الخالصة ، والموجودات الجسمانيات على الغلبة ، والمركبات من الروحانيات والجسمانيات فهي على طبيعتي المحبة والغلبة ، أو بمعنى أدق هي مزاج وازدواج بين الأمرين . وبمقدار ما في المركبات من المحبة والغلبة تعرف مقادير الروحانيات في الجسمانيات .

ويعرف الإسلاميون الفكرة العامة للمحبة ، وأن أنبادوقليس يقول : بأن المزدوجات تأتلف بعضها ببعض نوعاً بنوع وصنفاً بصنف ، وتختلف المتضادات فيتنافر بعضها عن بعض نوعاً عن نوع وصنفاً عن صنف ، فالروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة ، والجسمانيات هي التي تسبب الاختلاف والغلبة ، وقد يجتمع كل من المحبة والغلبة في نفس واحدة بإضافتين مختلفتين . وهنا أيضاً أثر أفلاطوني محدث ، فلم يميز أنبادوقليس بين الروحاني والجسماني ولم تكن المحبة والغلبة عنده مبدأين عقليين ، بل هما علتان ماديتان لا غير . ثم يذكر الإسلاميون أن أنبادوقليس أضاف المحبة إلى المشتري والزهرة ، والغلبة إلى زحل والمريخ ، وكأنهما تشخصاً بالسعدين والنحسين^(١) . وقد ذكر لأنبادوقليس فعلاً هذا القول .

ثم ينسب إليه المؤرخون الإسلاميون نظرية في « النفس » ليست له ، بل هي مزيج من الأرسططاليسية والأفلاطونية المحدثة . فالنفس تنقسم عنده - كما تنقسم عند أرسطو إلى نفوس ثلاث : النامية (النباتية) ، البهيمية (الحيوانية) ، والنفس المنطقية (العقلية) . ويرتب أنبادوقليس - طبقاً للمصادر الإسلامية النفوس الثلاث كالاتي : النفس النامية هي قشر النفس البهيمية ، والنفس البهيمية هي قشر النفس المنطقية ، والمنطقية قشر النفس العاقلة ، وكل ما هو أسفل قشر لما هو أعلى أو هو جسد له ، فالنفس النامية جسد للحيوانية والحيوانية روح لها . . . وهكذا حتى ينتهي إلى العقل .

وقد قاضت الصور الروحانية من العنصر الأول إلى العقل الكلي ، ثم صور العقل في النفس

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٢٥٨ - ٢٥٩ .

الكلية ما استفاد من العنصر الأول ، ثم صورت النفس الكلية ما استفادت من العقل في الطبيعة الكلية ، فحصلت قشور في الطبيعة لا تشبهها ولا تشبه العقل الروحاني اللطيف .

ونظر العقل الكلي إلى الطبيعة ، فرأى « الأرواح واللبوب » في الأجساد والقشور ، فساح عليها من الصور الحسنة الشريفة البهية . وهي صور النفوس المشاكلة للصور العقلية اللطيفة الروحانية ، حتى يدبرها ويتصرف فيها بالتمييز بين القشور واللبوب ، فيصعد باللبوب إلى عالمها . وكانت النفوس الجزئية أجزاء النفس الكلية ، كأجزاء الشمس المشرقة على منافذ البيوت ، والطبيعة الكلية معلولة للنفس ، وفرق بين الجزء وبين المعلول . ويتضح تماماً هنا آثار الأفلاطونية الحديثة ونزعاتها .

ثم يضع الإسلاميون « محبة أنبادوقليس وغلبيته » في نسق أرسطاليسى وأفلاطوني محدث : إن خاصة النفس الكلية ، هي المحبة ، فلما نظرت إلى العقل وحسنه ، أحبت حب عاشق لمعشوق ، فتشوقت إلى الاتحاد به ، وتحركت نحوه . أما الطبيعة الكلية فخاصيتها الغلبة ، لأنها وجدت بدون نظر وبصر تدرك بهما النفس والعقل فتحبهما وتشتاق إليهما وتحرك نحوهما ، « بل انبجست منها القوى المتضادة ، أما في بسائطها فتضادات الأركان . وأما في مركباتها فتضادات القوى المزاجية والطبيعية والحيوانية والنباتية » فتمردت عليها بعدها عن كليتها ، وأطاعتها الأجزاء النفسية ، أي النفوس الجزئية ، مغترة بعالمها الخادع الغراء ، فركنت إلى اللذات الحسية من مطعم مري ، ومشرب هني ، وملبس طرى ومنكح شهى لذات الأرض جميعاً ، فنسيت ما قد طبعت عليه من ذلك الحسن والبهاء والكمال الروحاني والنفساني والعقلي . فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها ، أهبطت إليها جزءاً من أجزائها ، أشرف وألطف وأذكى من هاتين النفسين النباتية والحيوانية ، ومن تلك النفوس المغترة بها ، لتذكرها ما قد نسيت ، وتعلمها ما قد جهلت ، وتطهرها من دنسها ، وتركيبها عن نجاستها .

ذلك الجزء الشريف هو : النبي ، المبعوث في كل دور من الأدوار . يجري هذا الجزء الشريف ، هذا النبي ، على سنن العقل والعنصر الأول ، من رعاية المحبة والغلبة ، فيتألف بعض النفوس بالحكمة والموعظة الحسنة ، ويشدد على بعضها بالقهر والغلبة ، وتارة يدعو باللسان من جهة المحبة لطفاً ، وتارة يدعو بالسيف من جهة الغلبة عنفاً . فيخلص النفوس الجزئية الشريفة من أوضاع النفسين المزاجيتين النامية والحيوانية ، وربما يكسو هاتين كالتنفسين كسوة النفس الشريفة ، فتتقلب الصفة الشهوية إلى المحبة ، محبة الخير والحق والصدق ويستخدم الغلبة ، فيغلب الشر والباطل والكذب ، وتصعد النفس الجزئية الشريفة إلى عالم الروحانيين بالنفسين الآخرين ، فيكونان جسداً لهذه النفس الجزئية الشريفة في ذلك العالم الروحاني كما كانا لها جسداً في هذا العالم ، « وقد قيل إن كانت الدولة والجلد لأحد ، أحبه

أشكاله ، فيغلب بمحبتهم له أضداده »^(١) .
وما أعجب أن ينسب كل هذا إلى أنبادوقليس ، وأن يظهر في مذهبه « النبي » الجزء الشريف المبعوث في كل دور ، وفي يده الحبة والغلبة ، يستخدم هذه النفوس ، وتلك لنفوس ، وأن توسم الأولى بالحكمة والموعظة الحسنة ، والثانية بجهاد الكافرين والمارقين .

بل إنه ينسب إليه أيضاً أنه تكلم في الله ، هل هو متحرك أو ساكن . وأنه ذكر أنه « متحرك بنوع سكون ، لأن العقل والعنصر ، وهما من إبداءه متحركان بنوع سكون . ولا محالة أن المبدع أكبر ، لأنه علة كل متحرك وساكن . وشايعه على هذا الرأي فيثاغورس ومن تلاه من الحكماء إلى أفلاطون . أما زينون الأكبر وذيقراط أي (ديموقريطس) والشاعريون فقالوا إنه تعالى متحرك . أما أنكساغوراس فقال إنه ساكن لا يتحرك ، لأن الحركة لا تكون إلا محدثة » . ثم يقرر الشهرستاني أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً عنوا بالحركة والسكون : الأولى هي النقلة عن المكان ، والثانية اللبث في المكان . ولم يعنوا بالحركة التغير والاستحالة ، ولا بالسكون ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة : فإن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني كلها . وإذا كان الفلاسفة الأقدمون قد نفوا عن الله التكثر ، فكان لابد أن ينفوا عنه التغير . ويبدو أن هؤلاء الفلاسفة — عند الشهرستاني — يقصدون نفي سكون بارمنيديس وتغير هرقليطس . ولكن من الثابت أنه لا واحد من هؤلاء الفلاسفة تكلم عن حركة الله وسكونه ، ولكن هكذا عرف المسلمون هؤلاء الفلاسفة .

ولكن ما معنى الحركة والسكون في العقل والنفس عند أنبادوقليس في نظر المسلمين ؟ إن معناهما الفعل والانفعال : إن العقل هو موجود كامل بالفعل ، فهو ساكن واحد مستغن عن حركة يصير بها فاعلاً . والنفس ناقصة متوجهة إلى الكمال ، فهي متحركة متشوقة إلى درجة العقل . والعقل ساكن بنوع حركة أي هو في ذاته كامل بالفعل ، فاعل بمعنى مخرج النفس من القوة إلى الفعل . والفعل نوع حركة في سكون . والكمال نوع سكون في حركة ، أي هو كامل ومكمل لغيره ، فعل هذا المعنى يجوز إضافة الحركة والسكون إلى الله .

ويرى الشهرستاني أن أهل الملل — أي أهل الأديان — اختلفوا فيما بينهم نفس الاختلاف ، فرأى البعض أنه « مستقر في مكان » و « مستوى على مكان » وذلك هو السكون ، ورأى البعض أنه يحى ويذهب ويتزل ويصعد ، وتلك هي الحركة .

ويختتم الشهرستاني هذا المذهب الأنبادوقليسي — الذي لا يعبر قطعاً عن أنبادوقليس — بآرائه في المعاد : إن النفوس التي مازجت الطباع ، والأرواح التي تعلقت بشباك المادة ،

(١) الشهرستاني . الملل والنحل ج ١ ص ٢٦٠ - ٢٦٣ .

تستغيث آخر الأمر بالنفس الكلية التي هي كلها ، فتتضرع النفس إلى العقل ، ويتضرع العقل إلى الله ، فيفيض الله على العقل ، والعقل على النفس ، والنفس على هذا العالم بكل نورها ، فتستضيء النفوس الجزئية ، وتشرق الأرض والعالم بنور ربها ، حتى تعانين الجزئيات كلها فتتخلص من الشباك — من المادة الرديئة ، وتتصل بكلياتها ، وتستقر في عالمها مسرورة محبورة « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور »^(١) .

وهذا هو الفصل الأفلاطوني المحدث الأخير من نظرية أنبادوقليس عند الإسلاميين يشبه إلى حد كبير آراء إخوان الصفا حيث تظهر الأفلاطونية المحدثه فيها واضحة المعالم . غير أنه من المؤكد أن الشهرستاني لم ينسب هذه النظرية الأفلاطونية المحدثه من تلقاء ذاته ، بل استمدّها من مصدر بين يديه ، وأرجح أن هذا المصدر هو أحد كتب أنبادوقليس المنحولة والتي عرفت عند الإسلاميين ونقلت إليهم عن طريق السوريان ، فقبلها الإسلاميون بدون البحث في زيف نسبتها إلى من نسبت إليهم من الفلاسفة .

ولكن من المؤكد أن مذهب أنبادوقليس وصل بطريق آخر إلى الإسلاميين صحيحاً . إننا نعلم أن كتابات أفلاطون وأرسطو والمثاليين بعدهما والأفلاطونية الحديثة قد وصلت إلى الإسلاميين ، وفي هذه الكتب نماذج طيبة لفلاسفة ما قبل سقراط ، فهل لم يعرف الإسلاميون هذه النماذج الخاصة بأنبادوقليس في « سمع الكيان » مثلاً أو في كتاب النفس وكلاهما لأرسطو ، بل في « ما بعد الطبيعة » له ساقدم للقارئ بعض هذه النماذج ، وهي تثبت تمام الإثبات أن مذهب أنبادوقليس وصل فيها صحيحاً إلى العالم الإسلامي .

أما النموذج الأول ، فيقدمه أرسطو للإسلاميين في كتاب النفس وقد نقله إلى العربية حنين بن إسحق . وهاكم النص « والذين نظروا في الحركة التي تكون من حيث الأنفس قالوا : إن المحرك هو النفس . والذين نظروا في معرفة الأنفس وإدراكها للأشياء بحسها قالوا : إن الأوائل هي النفس . ومنهم من جعل هذه الأوائل كثرة . ومنهم من قال إن الأولية واحدة كمثّل أنبادوقليس ، فإنه يزعم أن الأولية واحدة في جميع العناصر ، وأن كل عنصر على حiale . وهذا قوله : « تعرف الأرض بالأرض والماء بالماء .

« والهواء بالهواء والنار بالنار .

« والمودة — هي الاتفاق — بمثلها . والغلبة — هو الفساد — بفساد ومهلك مثله »^(٢) .

(١) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) أرسطوطاليس : في النفس « نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي » ص ١٠ وهامش الناشر رقم (١) . وقد نبه الدكتور عبد الرحمن بدوي ناشر نص أرسطو في النفس إلى أن هذا النص وارد في شذرات أنبا دوقليس ، نشرة ديلز شذرة رقم ١٠٩ . كما أن أرسطو اقتبس مرة أخرى هذه الشذرة في ما بعد الطبيعة — مقالة الباء .

هذا نص أنبادوقليسى واضح .

ونحن نعلم أن هذه الشذرة تمثل بوضوح مذهب أنبادوقليس في أن الأرائل (العناصر الأولى) هي كثرة ، وأن الأولية فيها واحدة . فلا يتقدم عنصر من العناصر على آخر . وأن العناصر أربعة ، وأن علة الوجود هي المحبة والكراهية .

ويورد أرسطو أيضاً آراء لأنبادوقليس وهو ينقد نظرية القائلين بأن النفس تأليف فيقول « كذلك قد يعنى على الناظرين كيف يكون معنى أن الخلط نفس . فإن معنى خلط العناصر في جزء اللحم وفي جزء العظم واحد . ثم يعرض من ذلك أن يكون في كلية الجرم أنفس كثيرة ، إذ جميع الأعضاء من خلط العناصر ، ومعنى خلطها تأليف ونفس » .

ثم يهاجم أرسطو أنبادوقليس في قوله : إن كل واحد من الأعضاء له معنى من الخلط ، فيسأله : هل معنى التألف هو النفس ؟ أو النفس شيء آخر خال من الأعضاء ؟ ويسأله أيضاً : هل المودة التي قال بها ، أهي علة الخلط كيفما كان الخلط أو هي شيء غير ذلك المعنى ^(١) ؟ .

وهنا أيضاً مناقشة لمودة أنبادوقليس : هل هي علة مزاج وخلطها أم هي شيء آخر غيرها ؟ أهي قوة مادية فحسب ، أم هي قوة وجودية من حيث هي ؟

ثم يعود أرسطو إلى عرض نظرية أنبادوقليس في « أن النفس من العناصر » فيذكر أن الذي دعا أنبادوقليس وشيعته إلى أن يقولوا هذا القول هو إثبات الإدراك لها ، ليكون إدراك الأشياء عاماً لكل واحد منها . وعلاوا هذا بأن المثل يعرف بالمثل ، وهذا هو قول أنبادوقليس المشهور بأن الشبيه يدرك الشبيه . ثم يناقش أرسطو فكرة أنبادوقليس وينقدها فيقول « فجاءوا النفس كأنها هي الأشياء . وليست الأشياء المعروفة عند النفس كل الأشياء ولا غيرها بل هناك غيرها كثير ، وعسى أن تكون لا غاية لعددها ، فإن جعل النفس تعرف ما منه كانت وتحس بكل جزء منها ، فجملة الأشياء : بماذا تعرفها وبماذا تحسها ؟ كقولك بأى شيء تعرف الله أو الإنسان أو جزء اللحم ، أو جزء العظم ، وما شاكل ذلك من ذوى التركيب ؟ فإن عناصر كل واحد من هذه لم يتواف على البحث أو كيفما جاء ، وإنما توافى واتلف بقدر من أقدار التركيب ، كما قال أنبادوقليس في العظم :

« إنه توافت ثمانية أجزاء لكونه : أربعة من النار ،

« واثنان من الأرض ،

(١) أرسطو : في النفس ص ١٩ .

« واثان من الهواء ، فصار العظام من أجل هذه بيضاء^(١) . . . »

وينكر أرسطو فكرة الشبيه يدرك الشبيه . وإلا لم تستطع أن تدرك النفس حجراً إلا إذا كان فيها حجر ، أو إنساناً إلا إذا كان فيها إنسان . ولكنه على أية حال يقدم لنا مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى حد كبير . ويورد قول أنبادوقليس « إنما يعرف الأشياء بالعناصر وما أشبهها فيه من المثل^(٢) » . ووصل إلى الإسلاميين أيضاً عن أرسطو نظرية أنبادوقليس الثالثة : إن الإدراك مادي حسي ، يقول أرسطو « وكذلك رأيت القدماء - منهم أنبادوقليس وأوديرس الشاعر - أن الإدراك بالعقل شبيه الإدراك بالحس ، وأنه شيء جسماني ، وهكذا ظن جميعهم . وأن من فهم - إنما يفهم بالمثل ، كالخاس إذا أحس ، فلنما يحس بالمثل^(٣) » ثم يقدم لنا أرسطو قول أنبادوقليس « ولو أن الود يؤلف بين الأشياء مثل ما نرى من تركيب المفرقة ، لكانت رؤساً كثيرة بلا أعناق^(٤) » وهذا قول أنبادوقليس ، وهو يقابل شذرة رقم ٥٧ في نشرة ديلز .

أما النموذج الثاني لصورة متكاملة لفلسفة أنبادوقليس عند الإسلاميين فيقدمه أرسطو أيضاً وشرحه من الإسلاميين في كتابه « الطبيعة » المترجم أيضاً إلى العربية على يد إسحق بن حنين فأرسطو يذكر فيه أن أنبادوقليس يذهب إلى أن الموجودات واحد وكثير ، وأنه ينسب خروج سائر الأشياء إلى أنه نفخ يكون من الخليط . وأن لهذه (أى للنفخ) دوراً . وأن الاسطقات الأربعة غير متناهية . ويعلق الشارح أبو علي بن السمع ، بأن أنبادوقليس ذهب إلى أن مادة سائر الموجودات هي الاسطقات الأربع : الماء والنار والهواء والأرض . وأن هذه تجتمع بالحبة وتنفرد بالغلبة . . . وأن الموجودات واحد وكثير . وأن كل واحد من الاسطقات الأربع لا نهاية له في البعد . ويقول بالدور - أى أن الأشياء تعود إلى اسطقاتها ، أو بمعنى آخر - أن المتكون إذا فسد بأن تفرق ، ويجوز أن تتغلب عليه أجزاء اسطقسه الأول فيصير إليه^(٥) كما يذكر أرسطو للإسلاميين نظريات الحبة والغلبة عند أنبادوقليس^(٦) ، ثم يقدم لهم آراء أنبادوقليس في الضرورة والاتفاق ، وإنكار الغاية في الطبيعة ، فبينما يذهب أنبادوقليس إلى أن الأشياء تتكون بالحبة والغلبة ، يذهب أيضاً إلى أن الطبيعة تفعل ، ليس من

(١) أرسطو . في النفس ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٥) أرسطوطاليس : الطبيعة ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤٢ .

(٦) نفس المصدر ج ١ ص ٥٢ ، ١١٣ ، ٢١٨ .

أجل شيء ، ولا لأن شيئاً أفضل . ويعلق مكي بن يوسف على هذا بأن أنبادوقليس يقول بأنه ليس في إنية الطبيعة ولا في طبيعة الطبيعة أن تفعل من أجل شيء^(١) .

وأخيراً - يورد أرسطو فكرة أنبادوقليس في الحركة والسكون : وأنها تتحرك مرة ثم تسكن أخرى . وأنها توجد إذا عملت المحبة من الكثير واحداً ، أو عملت الغلبة كثيراً في واحد ، وتسكن في الأرمته التي فيما بعد ذلك ويورد شعراً لأنبادوقليس من قصيدته في الطبيعة :

« أما من جهة : أن واحداً شأنه ينشأ عن كثير ،

« وإذا التأم أيضاً واحد ، تشعب منه كثير .

« فمن هذه الجهة يكون تكونها ، ولا يكون للدهر أن يناها .

« وأما من جهة أن هذين يتبدلان أبداً ، ولا ينتهيان مع ذلك ،

« من هذه الجهة هي أبداً غير متحركة دوراً^(٢) .

ثم يبين أرسطو فكرة استيلاء المحبة والغلبة على الأشياء عند أنبادوقليس : هذه مرة . وهذه مرة وتحريكهما ، موجودان للأمور ضرورة . والسكون فيما بين ذلك من الزمان^(٣) .

ويشرح أبو الفرج بن الطيب - أحد شراح كتاب الطبيعة - هذا النص : بأن ما يرى إليه أنبادوقليس في هذه الأبيات بأن الغلبة تصنع من الواحد كثيراً ، يعني أنها تصنع من الأجرام الفلكية كثيراً - أي اسطقسات . وأن المحبة تصنع من الكثير واحداً وتزلفها - يعني أنها تعمل من الاسطقسات جرماً فلكياً . ثم يقول إن بين استيلاء الغلبة واستيلاء المحبة سكوناً^(٤) .

أما النموذج الثالث الصحيح لفلسفة أنبادوقليس فقد وصل إليهم صحيحاً وكاملاً عن كتاب « الآراء الطبيعية » لفاوطرخس المترجم إلى العربية . يقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس ابن مانن من أهل اقراغتتا (أجريجنم) فإنه يرى الاسطقسات أربعة : وهي النار والهواء والماء والأرض ، وأن المبادئ مبدئان : وهما المحبة والغلبة : أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة » .

وينقل فاوطرخس إلى الإسلاميين نص أقوال أنبادوقليس « إنه قال بهذا اللفظ : إن

(١) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٣ . ١٤٤ . ١٤٥ بل ذكر أرسطو فقرة من أقوال أنبادوقليس

انظر هامش ٢ ص ١٤٥ .

(٢) أرسطوطاليس ، كتاب الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٨١٢ . ٨١٤ . ٨١٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٠٨ .

أصول الأشياء كلها أربعة وهي : زواس الآسى ، والإيرا الذى يعطى الحياة ، وأئيدونيوس ، ونيسطس التى تبل بدموعها السائلة .

« وهو يعنى بقوله زواس (أى زيوس رب الأرباب - الناصع البياض) : الحرارة والغليان ويعنى بقوله إيرا التى هى مسيلة الحياة : الأرض . (هى هيرا - ومن صفاتها أنها تؤثر تأثيراً ضخماً فى الظواهر السماوية . وتستطيع أن تثير العواصف وتهيمن على الكواكب المنتشرة فى السماء . والقران بين زيوس وبين هيرا - هو بمثابة رمز لحياة الطبيعة كلها) ، ويعنى بقوله ايدون : الهواء ، ويعنى بقوله نيسطس « والسيلان البشرى » : الروح الإنسانى والماء .^(١) وأئيدونيوس هو اسم آخر للجحيم وهادس - والمعنى الخرفى - كما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوى % « اللامنظور » ، وهذا هو زيوس الأعماق والظلمات ويحمل طاقة الإخفاء ، كما ورد فى هزيبود . أما مسطس - أو نسطس - فهو العنصر المكون للماء والهواء وهو أيضاً اسم لإله صقلى .

نرى من هذا أن الإسلاميين عرفوا الأصول الأربعة لأنيادوقليس حتى فى صورتها الميثولوجية المعروفة عند اليونان ، كما وردت عنه .

كما ينقل فلوطرخس فكرة أخرى لأنيادوقليس فى الكون ، فيقول فى نص هام « أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم . وأما أنيادوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط ، لكن جزء يسير من الكل ، وبقى الكل عنصر معطل »^(٢) ثم يقدم لنا شذرة أخرى من شذرات أنيادوقليس فيقول « إن أنيادوقليس يرى أن قبل الاسطقسات الأربعة أربعة اسطقسات أخر أصاغر ، متشابهة الأجزاء كلها مستديرة^(٣) . وأن « امتزاج الاسطقسات من أجزاء صغار هى أصغر الأشياء ، وكأنها اسطقسات للاستقصات »^(٤) بل ينقل فلوطرخس بيت شعر من قصيدة أنيادوقليس فى الطبيعة وهو :

« إنه ليس فى العالم شئ خال ولا زائد » .

وهذا بيت من قصيدته كما قلت ، وهو ينكر فيه الخلاء .

وينقل فلوطرخس آراء الفلاسفة فى الكون والفساد ، فيقدم للمسلمين هذا النص الهام

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) نفس المصدر ٢٠٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

« أن برمانيدس والمسس وزينون كانوا يطلوا الكون والفساد ، لأنهم كانوا يرون أن الكل غير متحرك . وأما أنبادوقليس وأبيقور وجماعة الذين يرون أن العالم كان باجتماع الأجسام اللطيفة ، فإنهم يوجبون اجتماعاً وتفرقاً . لأنهم لا يوجبون كوناً وفساداً ، وذلك أنهم يرون أن الكون لم يكن باستحالة الكيفية . لكن باجتماع في الكمية . وأما فوناعورس وجماعة الذين أوجبوا العنصر أنه منفعل فإنهم أوجبوا كوناً وفساداً على الحقيقة ، وذلك أنهم رأوا أن الكون إنما يكون من تغير الاسطقسات وانتقالها »^(١) .

وهذا تفسير رائع لأنبادوقليس . ونحن نعلم أن الموجودات تتكون عند أنبادوقليس بامتزاج العناصر الأربعة وتنفى بانفصالها ، ولا شيء يبقى في الوجود ويخلد إلا العناصر الأربعة المكونة لكل وجود فضلاً عن المحبة والكراهية . أما كيفية امتزاج العناصر بفعل المحبة لتكوين الموجودات ، فذلك ليس لفقدان العناصر كفياتها . لأنه لا تغير في الكيفيات ، ولكن العناصر يتخلل بعضها البعض ويتم الامتزاج نتيجة توافق بين المسام والخزنيات ، فالأجسام المشابهة مساهمة متماثلة . ويتم الامتزاج بسهولة ، وببساطة تتسرب الجسيمات الرفيعة خلال المسام دون امتزاج . وكذلك تعجز الجسيمات الخشنة عن أن تتخلل مسام جسم أملس . وتكون الكائنات المختلفة نتيجة اختلاف العناصر في امتزاجها . فالاختلاف بين الأشياء اختلاف كمي في النسب بين العناصر وليس اختلافًا كميًا في الامتزاج^(٢) .

ثم يقدم فلوطرخس رأى أنبادوقليس في الضرورة : « إن جوهر الضرورة علة تستعمل المبادئ والاسطقسات »^(٣) وقد نقل هذا النص نفسه جابر بن حيان في كتابه « الحاصل »^(٤) . ثم يقدم فلوطرخس آراء أنبادوقليس في الطبيعة فيقول « أما أنبادوقليس فإنه لا يقول بطبيعة البتة ، لكنه يرى أن الكون بالاجتماع والافتراق » ثم يسرد لنا أقوال أنبادوقليس نفسها عن قصيدته في الطبيعة فيقول « ذلك أنه — في كتابه الموسوم بالأول من الطبيعيات — أورد هذا القول بهذا اللفظ ، وما قوله نصاً فهو هذا : « إنه ليس لشيء من الموت طبيعة ، ولا نهاية للموت المكروه ، ولكن اختلاط فقط وابتدال الأشياء المختلفة ، وهذا هو المسمى عند الناس طبيعة » . ثم يذكر فلوطرخس أن انقساغورس يوافق أنبادوقليس في فكرته هذه ويرى في الطبيعة أنها امتزاج — يعني كوناً وفساداً^(٥) .

كما عرف الإسلاميون فكرة أنبادوقليس عن كيفية ظهور الموجودات عن الاسطقسات ،

(١) المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٢) النشار وصبحي : نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان ص ١٤٧ .

(٣) فلوطرخس : في الآراء الطبيعية ص ١٢٢ .

(٤) جابر بن حيان : الحاصل ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(٥) المصدر السابق ص ١٢٣ - ١٢٤ .

وإنه وإن كان جعل هذه العناصر متساوية فيما بينها ، فإنه جعل لبعضها دوراً هاماً في نشأة الموجودات . وبخاصة الأثير والنار . فيقول فلوطرخس « وأما أنبادوقليس فيرى أن أول ما يميز من الاسطقسات فهو الأثير ، وبعده النار ، وبعده الأرض . وأن بانقباض الأرض وانعصارها نبع الماء . وأن من الماء تبخر الهواء . وأن السماء كونت من الهواء ، والتسمس من النار . وأن من الاسطقسات الآخر ، كل ما على وجه الأرض »^(١) . أما الكواكب فإنها نارية ، أى من الجواهر النارية التى انحصرت من الهواء في التمييز الأول^(٢) . كما عرف الإسلاميون أنه يقول بشمسين : الأولى هى النار الأصلية التى تملأ النصف الآخر من العالم — وتملأ هذا النصف لأنها تقع دائماً في مواجهة النور المتعكس علينا^(٣) . وأن الفلك الذى يختوى الشمس يمنعها من تجاوز حدها ، وكذلك دائرتا المدارين . وأن القمر مثل القرص وأن بعد القمر من الشمس ضعف بعده عن الأرض^(٤) .

ونحن نعرف — كما وصلنا من النصوص اليونانية — أن القلب عند أنبادوقليس مركز الإدراك . وقد كانت « مدرسة القوميين » قد ذهبت إلى أنه المخ ، ولكن أنبادوقليس خالفها ، لأنه في القلب يتجمع الدم الذى يتشتر في كل الجسم ، ولأن الدم أكبر أجزاء البدن ملاءمة لامتناع العناصر . وقد عرف المسلمون هذا « وأما أنبادوقليس فيرى أن الجزء الرئيسى من أجزاء النفس في الدم ، ومنهم من يرى أنه في عمق القلب ، ومنهم من يرى أنه في الغشاء الذى في القلب^(٥) » .

وقد وصل إلى الإسلاميين أيضاً فكرته عن أن الحواس تكون من اعتدال القوى الجزئية وتركيب كل واحد من الحسوسات فيها ، أى عرفوا إسرافه في المادية ، وأنه لم يتكلم عن أى قوى عقلية بمعنى « العقل » .

قد رأينا إذن كيف أوصل كتاب فلوطرخس مذهب أنبادوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامى حين نقل إلى العربية ، وقد عرف المفكرون الإسلاميون هذا الكتاب وأثر فيهم كما رددنا من قبل . إن الشهرستانى عرف كتاب فلوطرخس واستفاد به ، ومن العجب أنه لم ينقل النصوص كما هى ، بل مزجها بمذاهب وأقاويل ونظريات تخالفها . ولكننا نرى مفكراً ممتازاً ومؤرخاً من الطراز الأول هو المقدسى في « البدء والتاريخ » يستفيد بكتاب الآراء

(١) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٦ - ١٣٨ - ١٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ١٦٠ - ١٦٣ .

الطبيعية لفلوطرخس وينقل منه النصوص الصحيحة إلى مواضع متعددة من كتابه ويصرح بأنه قرأ فلوطرخس وأنه يأخذ مادته منه^(١). ثم يخبرنا أن ابن رزام في كتابه «النقض على الباطنية» استخدم نفس هذا الكتاب. والمقدمي، (أو أبو زيد أحمد بن سهل البلخي.. الذى يقال إنه كتب هذا الكتاب) يقدم لنا آراء صحيحة عن أنبادوقليس: إنه يرى أن الاسطقسات أربعة هي: الماء والنار والهواء والأرض، وأن المبادئ مبداءان - هما المحبة والغلبة.. أحدهما يفعل الإيجاد والآخر يفعل التفرقة^(٢). فأمامنا إذن ثلاثة من المفكرين عرفوا كتاب فلوطرخس وما فيه من آراء صائبة عن اليونان وعن أنبادوقليس. ونلاحظ من استخدام ابن رزام الكتاب فلوطرخس أن الرجل حاول أن يحقق مصادر الباطنية. وقد كان من أشد الناس عليهم فتلمس أصولهم، وكانوا يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس في «القدماء الخمسة». وكان ابن مسرة الصوفي الباطن وتلامذته يدعون أنهم تلامذة لأنبادوقليس. ويبدو أن ابن رزام حاول تنفيذ هذا الرأي فأخذ يبحث عن المصادر الحقيقية لفلاسفة اليونان. ومن الأسف أن كتب ابن رزام لم تصل إلينا إلا خلال الشلوات الباقية من كته في مصنفات غيره.

ويظهر أن فكرة المحبة والغلبة شغلت المحامع الفلسفية، فرى أبا حيان التوحيدي يخصص لها مقايسة في كتابه المشهور «المقايسات» باسم «في استيلاء المحبة على الأجسام، واستيلاء الغلبة عليها، ونتائج كل منهما» وينقل لنا أنه قرأ على أبي سليمان السجستاني أستاذه من كلام أنبادوقليس: «وإذا استولت المحبة على الأجسام التي منها تركيب العالم، كان منها العالم الكرى. وإذا استولت الغلبة، كان منها اسطقصات، العالم الكائن الفاسد... وهذا نص ورد فعلا في الكتابات اليونانية المأثورة عن أنبادوقليس، ويفسره أبو سليمان، السجستاني المنطقي هكذا: بأن أنبادوقليس أراد باستيلاء المحبة على العالم - استيلاء القوة العقلية عليه، فإنها هي التي تحيط بجميع الموجودات إحاطة كلية وتؤلف بينها على نظام توفيق متناسق بين جميع أجزائها. ويشبه هذا الفعل منها بتألف الأكر بعضها مع بعض، وإحاطة بعضها ببعض إحاطة تامة، حتى لا يتخالها شيء آخر.

ثم يفسر أبو سليمان السجستاني قول أنبادوقليس «إذا استولت الغلبة حدثت منها الاسطقصات ذات الأقطار المتباعدة المتميزة بعضها من بعض، المبين كل واحد منها غيرها». ويقول بأن هذا تشبيه لها بالقوى الحسية المتشعبة، المفارق بعضها بعضا لما فيها من الأكدارات، وما يقع فيها من الخطأ والغلط والزيادة والنقصان. ويقول إن هذه الأشياء صفة المتغلبة المتنافرة^(٣). ومن الواضح أن تفسير المحبة بالقوة العاقلة وتفسير الغلبة بالقوة الحاسة هو تفسير بعيد عن فكر

(١) المقدسي: ج ١ ص ١٣٦.

(٢) المصدر السابق ج ١ ص ١٣٧.

(٣) أبو حيان التوحيدي: المقايسات ش ٢٨٢، ٢٨٣.

أنبادوقليس . إن المحبة والغلبة مبدءان ماديان ، هما العناصر وليس فوقها : ولكن هكذا أراد بعض الإسلاميين تفسيره .

وأخيراً ، إن أنبادوقليس نقل إلى العالم الإسلامى فى صورتين^(١) صورته الحقيقية : ولم تتأثر بشيء منها أى طائفة من طوائف المسلمين ، فيما عدا الأخذ بفكرة الاسطقتات أو العناصر الأربعة : فقد قبلها العالم القديم والوسيط إسلامياً كان أو غير إسلامى . ثم صورة موفقة ملفقة ، حمل فيها ما لم يقله وما لم يعرفه : وقد أثرت هذه الصورة غير الأنبادوقليسية ، باسم أنبادوقليس ، فى طوائف فلسفية كثيرة ، وبخاصة الباطنية وطوائف من الصوفية .

(ب) أنكساغوراس :

ونتقل الآن إلى فيلسوف لا يقل أثراً عن أنبادوقليس فى التراث الإسلامى وهو أنكساغوراس لقد أثر أنبادوقليس — سواء فى صورته الحقيقية أم فى صورته المزيفة — فى فلاسفة ودوائر باطنية انفصلت عن الدائرة الإسلامية ولكن الأمر فى أنكساغوراس على خلاف هذا ، لم تكن لديه « نزعة غيبية » كمعاصره أنبادوقليس ، فلم ينقل إلى آرائه — حين نقل إلى العالم الإسلامى — الغنوص ، كما نفذ فى أعماق المذهب الأنبادوقليسى . ولذلك وصل ، إلى حد ما ، فى صورته الحقيقية . ولما كان هو عقلياً ، فقد أثر فى فلاسفة الإسلام العقلين . المتكلمين ، أو على الأقل تشابهت آرائه بآرائهم . ولقد ظهر اسم أنكساغوراس لدى مؤرخى الفكر اليونانى من الإسلاميين برسمه كما نعرفه الآن : فالقبطى يذكر الاسم « أنكساغوراس » ويرى أنه حكيم مشهور مذکور « وأنه كان قبل أرسطو . ثم يخطئ فيقول إنه كان معاصراً لأرسطو^(٢) . وكذلك المبشرين فاتك يدعوه « أنكساغوراس » ويذكره فى مواضع معينة من كتابه ، ثم ينقل بعض أقواله : « قال أنكساغوراس : كما أن الموت ردىء لمن الحياة له جيدة ، كذلك جيد لمن الحياة له رديئة ، فليس ينبغى أن يقال إن الموت جيد ولا ردىء ، لكنه بالإضافة إلى الشيء يكون جيداً أو رديئاً^(٣) » وترك أرسطو وشراحه من اليونان والإسلاميين صورة طيبة لأنكساغوراس — عرفها وتدارسها فى كتبه الإسلاميون : « فأنكساغوراس كأنبادوقليس ، يرى أن الموجودات واحد وكثير . . أما كثير فن قبل المادة . وأما واحد فن قبل أن الواحد الذى يميزها هو واحد وهو العقل . وأنكساغوراس يرى أن أصل الموجودات أجزاء متشابهة ، وأن الأجزاء المتشابهة أو الأضداد غير متناهية » أى أن الأجزاء المتشابهة والأضداد ، أى الحار

(١) القبطى أخبار ص ٤٤ .

(٢) المبشر بن فاتك : مختار ص ٣١٧ .

(٣) أرسطو : الطبيعة ج ١ ص ٣٥ .

والبارد ، لا نهاية لأعدادها ، ولقاديرها نهاية . وينقل أبو علي بن السمع شارح كتاب الطبيعة عن المصادر اليونانية ، أن أنكساغوراس يقول : « إن الأشياء كلها موحدة في المادة ، وإنما تظهر وتكمن ، فنحن في كل شيء ما هو الأغلب عليه »^(١). بل إن أرسطو نفسه يذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أي جزء أخذته ، وجدته خلطاً على مثال الكل ، لأنه يوجد كل شيء يتولد عن كل شيء »^(٢). وهذه إشارة إلى بدور أنكساغوراس ، التي جعلها أرسطو « متشابهة الأجزاء » ونقدتها نقداً شديداً . ولكن سنرى في العالم الإسلامي قول أنكساغوراس « إن كل شيء يكون في كل شيء »^(٣) وأن الشيء لا يكون إلا من مثله وشبيهه في الصورة^(٤) ورأى الإسلاميون هذا القول كثيراً في كتب أرسطو وقد أفلقه كما قلت ، فهاجمه . أما من نظم متشابهات الأجزاء فهو العقل عند أنكساغوراس^(٥) ويذكر أرسطو وشرحه أنه لم يكتشف حقيقة العقل ، بل جعل عمله آلياً بحتاً . إن أنكساغوراس لا يوقف العقل حقه بل يرى « أن العقل لا يقدر على تمييز المتشابهات »^(٦) كما أن أنكساغوراس يقول إن جميع الأشياء كانت كلها معاً ، وكانت ساكنة زماناً بلا نهاية . وأن العقل طبع فيها حركة فيزيها « ولكن هذه الحركة آلية بحتة . كما أن أنكساغوراس « صاحب الخليط » قال : إنه كان لم يزل ، ثم إن العقل بدأ بالحركة فيز الخليط وضم الشبه إلى شبيهه والشكل إلى شكله^(٧) ، فيكون قبل هذه الحركة ساكناً^(٨) ولكن أرسطو يمتدح أنكساغوراس ويرى أنه أصاب في قوله في العقل « إنه غير قابل للتأثير ولا مختلط » .

أما فلوطرخس - وقد قلنا إن كتابه ترجم للعربية وكان مصدراً هاماً لهم - فإنه يقدم أنكساغوراس في صورته الصحيحة أيضاً ، وقد رسم المترجم اسمه : انكساغورس .

ويقدم نص فلوطرخس العربي نظرية أنكساغوراس في متشابهات الأجزاء في صورة صحيحة تامة الصحة « إنه يرى أن مبدأ الموجودات هو المتشابه الأجزاء ، وأن من الأشياء الممتعة أوالتي فيها إشكال أن يكون شيء من لا شيء ويتبدد شيء إلى لا شيء . وأنا نغذي الغذاء البسيط

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣٩ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ، ص ٤٢ .

(٤) نفس المصدر ج ١ ص ١٤٢ ، ٢٠٥ .

(٥) مقالة اللام بنشرة الدكتور بدوي ص ٤ .

(٦) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٣ .

(٧) أرسطو : الطبيعة ج ٢ ص ٨٠٨ .

(٨) أرسطو : الطبيعة ص ٨٤٩ .

من الحنطة وشرب الماء القراح ، ومن هذا الغذاء يتغذى الشعر والعروق والشرينات والأعصاب . . . وإذا كان هذا هكذا ، فقد يجب أن نسلم أن الكائنات إنما تكون بالغذاء الذى يتغذى به فى هذه الكائنات ويكون النماء . فيكون من الغذاء أجزاء مولدة للدم ومولدة للعرق والعظام ، والأجزاء الأخرى التى تدرك عقلا .

وليس ينبغى أن يطلب إدراك جميع الأشياء الحس ، لكن نعلم أن من الأجزاء ما يدرك عقلا . من أجل أن أجزاء جميع هذه الأعضاء المكونة عن الغذاء متشابهة الأجزاء وجعلها مبادئ الموجود ، فتصير التشابهات الأجزاء عنصراً . وجعل العلة الفاعلة : العقل المدير للكل ، وهو المبدأ لجميع الأشياء والمدير لها .

« وقد بدأ بأن قال هكذا : « كانت الأشياء كلها مختلطة ، فجاء العقل وقسمها ورتبها » . ويعلق فلوطرخس ، « وينبغى أن نقبل منه قوله لأنه قد جمع إلى العنصر : العلة الفاعلة »^(١) وصل إذن مذهب أنكساغوراس فى تشابهات الأجزاء وفى أن العقل هو العلة الفاعلة لتوجد ، صحيحاً سليماً إلى العالم الإسلامى . وينقل إلينا المقدسى فى « البدء والتاريخ » هذا ملخصاً^(٢) . بل إن الشهرستانى — وقد اشتهر بنقل مختلط لأقوال فلاسفة اليونان — يقدم لنا أنكساغوراس فى صورة صحيحة إلى حد كبير ، ولا شك أنه استند إلى فلوطرخس ، فيذكر لنا : أن أنكساغوراس من ملطية وأنه يعتبر مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء ، وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا يتألف العقل . ومن متشابه الأجزاء يتكون الكون كله ، العلوى والسفلى . وأن المركبات تسبق البسائط ، والمختلطات مسبوقة بالمتشابهات ، ومن المركبات تترج وتتركب العناصر وهى متشابهة الأجزاء . ثم يذكر الشهرستانى أيضاً أن أنكساغوراس يرى فى المبدأ الأول أنه العقل ، وأنه العلة الفاعلة لكل شئ^(٣) .

وينقل فلوطرخس أيضاً للإسلاميين قول أنكساغوراس إن الأجسام كانت أولاً فى المبدأ واقفة ، وأن العقل هو الذى رتبها وجعل لها ترداً على مثال نبات^(٤) .

لما الشهرستانى فيذكر أن أنكساغوراس يقول « إن أصل الأشياء جسم واحد ، موضوع الكل لا نهاية له ، ومنه يخرج جميع الأجسام والقوى الجسمانية والأنواع والأصناف » . ثم ينقل عنه أن الأشياء كانت ساكنة ، ثم رتبها العقل ترتيباً على أحسن نظام « فوضعها مواضعها من عال ومن سافل ومن متوسط ، ثم من متحرك ومن ساكن ، ومن مستقيم

(١) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٣٨ .

(٣) الشهرستانى : الملل ص ٢٤٨ - ٢٥٠ .

(٤) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١١٣ .

في الحركة ومن دائر ، ومن أفلاك متحركة على الدوران ، ومن عناصر متحركة على الاستقامة ، وهي كلها - بهذا الترتيب - مظاهرات لما في هذا الجسم الأول من الموجودات .
وإذا كان المبدأ الأول في الوجود هو الجسم ، فسياق المذهب أن المعاد إلى ذلك الجسم . وإذا كانت النشأة الأولى هي الظهور ، فينتضي أن تكون النشأة الثانية هي الكمون .

وينسب الشهرستاني إلى أن أنكساغوراس أول من قال بالكمون والظهور . فقد اعتبر الأشياء كلها كائنة في الجسم الأول ، وإنما الوجود ظهورها من ذلك الجسم الأول : سوعاً وصنفاً ومقداراً وشكلاً وتكاثفاً وتخلخلاً ، كما تظهر السنبلة من الحبة الواحدة ، والنخلة الباسقة من النواة الصغيرة ، والإنسان من النطفة ، والطير من البيض . وكل ذلك ظهور عن كون ، وفعل - بالاصطلاح الأرسططاليسي - عن قوة ، وصورة عن استعداد مادة . وإنما الإبداع واحد ، ولم يكن آخر سوى ذلك الجسم الأول .

ويرى الشهرستاني - وهو يتابع منهجه المقارن النقدي - أن مذهب أنكساغوراس يشبه مذهب الهبولى الأولى التي حدثت عنها الصور ، غير أنه أثبت جسماً غير متناه بالفعل هو متشابه الأجزاء ، وأصحاب الهبولى ولا يشتون جسماً بالفعل^(١) . ونحن نعلم أن مذهب الهبولى الأولى التي حدثت عنها الصور أفلاطوني . ويعرف أنكساغوراس عند الإسلاميين بأنه صاحب الكمون^(٢) .

ثم إن الإسلاميين عرفوا قول أنكساغوراس بأن الطبيعة امتزاج - أي كون وفساد^(٣) ، وأن النفس هوائية^(٤) ، فثمة إذن صورة واضحة صحيحة لأنكساغوراس في العالم الإسلامي .

فهل كان له أثر في الفكر الإسلامي ؟ ذهبت مجموعة من مؤرخي الفلسفة الإسلامية من الأقدمين أيضاً من أمثال الشيرازي في الأسفار الأربعة ، وفخر الدين الرازي في «المباحث المشرقية» ، والإيجي في «المواقف» إلى أن نظرية أنكساغوراس في الكون أثرت في نظرية الكمون عند النظام ، فقد ذهب النظام إلى أن في الجسم أجزاء لا نهاية لها بالفعل ، وهو بعينه نظرية أنكساغوراس في الكمون^(٥) كما أنه ينسب لأنكساغوراس القول

(١) الشهرستاني الملل والنحل . ج ٢ ص ٢٥١ - ٢٥٣ .

(٢) الدكتور أبو رينة : النظام ص ١٥٠ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ٢٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) الشيرازي : الأسفار الأربعة ج ١ ص ٤٣٦ والرازي . المباحث المشرقية ج ٢ ص ٣٢٢ -

وافظر أيضاً بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٣

وجود الخلاء وقوته الجاذبة للأجسام . وأن هذا القول أو هذه النظرية أثرت في محمد بن زكريا الرازي^(١) .

ويرى الأستاذ الدكتور أبوريده ، أن ما ذهب إليه النظام من أن العالم مكون من جواهر متضادة لا عدد لأجزائها يقهرها الله على ما يريد ، أشبه برأى أنكساغوراس في أن العقل هو الذى يرتب وينظم كل شيء^(٢) . ويذهب هورتن أيضاً إلى أن النظام أنكساغورسى أكثر منه رواقى في نظريته عن الكمون. وأن نظريته عن تكوين الجوهر من الأجناس المتضادة إنما هى أيضاً أنكساغوراسية ، فهى تشبه نظرية أنكساغوراس في أن الأشياء تتألف من الأجزاء المشابهة . وسنعود إلى توضيح هذه الصلات بين أنكساغوراس والنظام حين نبحث في فلسفة هذا الأخير في هذا الكتاب . وإن من التغالى أن يتصيد الباحثون - وكما لاحظ ذلك أبوريده بحق - كل فكرة له ، وأن نلتمس لها مصدراً رواقياً أو أنكساغورسياً . ولكن ما أود أن أنهى منه في بحثنا عن أنكساغوراس أنه عرف في العالم الإسلامى ، وأن بينه وبين بعض فلاسفة الإسلام المتكلمين بعض الصلات أو بعض المشابهة .

(ح) المدرسة الذرية : لوقيبوس وديموقريطس :

وأنقل إلى مدرسة المذهب الذرى . ونحن سنرى أخذ المعتزلة والأشاعرة بمذهب ذرى ، فعلى أى صورة عرف الإسلاميون هذا المذهب الذرى اليونانى ورجاله .

عرف الإسلاميون لوقيبوس ، فيلسوف المذهب الأول وأستاذ ديموقريطس واضع المذهب في صورته الكاملة . أما عن ديموقريطس ، فإننا نرى مفكراً كالشهرستانى لا يصل إلى معرفة حقيقة مذهبه ، فلا يذكر شيئاً عن مذهب ديموقريطس الذرى ، بل ينسب إليه مذهب أنبادوقليس في العناصر الأربعة .

فديموقريطس عند الشهرستانى يقول بأن المبدع الأول هو الأخلط الأربعة وهى الاسطقسات أوائل الموجودات كلها ، ومنها أبدعت الأشياء البسيطة كلها دفعة واحدة .

أما الأشياء المركبة فإنها كانت دائمة دائمة ، إلا أن ديمومتها بنوع ودورها بنوع ، ثم إن العالم بجملة باق لا يفنى . ولكن أين المذهب الذرى الديموقريطسى ؟ إن هذا الفيلسوف الأشعرى - الشهرستانى ، وهو من القائلين بمذهب الجزء الذى لا يتجزأ ، لا يتكلم عنه منسوباً إلى ديموقريطس اللهم إلا عرضاً ، حين يعرض لمذهب أبيقورس . وسنعود إلى هذا فيما بعد .

(١) بينيس . مذهب الذرة ص ٤٨ .

(٢) الدكتور أبوريده النظام ص ١٤٤ .

ويبدو أن ديموقريطس وسم بالدهرية ، وعن نعلم أنه ذهب بالمذهب الآلى إلى أقصى حدوده ، فهل كان هو السبب في إهمال مفكرى الأشاعرة للمذهب ؟ لقد صور لنا اليعقوبى مذهب ديموقريطس بأنه « ينكر الألوهية والأديان والرسل والكتب والمعاد والوعيد » ولا ابتداء لشيء ولا انقضاء له ولا حادث ، ولا عطب ، وإنما حدوث ما سمى حدثاً تركيبه بعد الافتراق ، وعطباً تفريقه بعد الاجتماع ، وجميع الوجهين في الحقيقة حضور غائب ، ومعيب حاضر (١) .

كما أن الفزائى يصف هذا وأتباعه بأنهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً بنفسه أى قديم ، يصنعه صانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان كذلك يكون أبداً . ويسمى أتباع هذا المذهب : الزنادقة (٢) .

فكيف يربط بعد ذلك مفكرو الإسلام ، من معتزلة وأشاعرة ، نظريتهم في الجزء الذى لا يتجزأ بالمذهب الذى ديموقريطس ؟

ولكن هل وصل هذا المذهب في صورته الحقيقية إلى العالم الإسلامى ودل أثر هذا المذهب في مفكرى الإسلام بغض النظر عن كونهم قد تبرأوا منه وأهملوا ذكره ؟

أما عن معرفته ، فإننا نرى أصول المذهب صحيحة في كثير من مترجمات اليونان في العربية . لقد ترجم كتاب الميتافيزيقا لأرسطو إلى العالم الإسلامى وعرفه الإسلاميون معرفة طيبة تامة ، وفي هذا الكتاب عرض كامل للمذهب ديموقريطس . ولقد دعا هذا الأستاذ مونك : في كتابه « أمشاج من الفلسفة العربية واليهودية » متابعاً للفيلسوف اليهودى القديم موسى بن ميمون إلى القول بأن مذهب المتكلمين في الجزء الذى لا يتجزأ يعود إلى مذهب ديموقريطس .

ثم نجد مصلواً آخر للمذهب في كتاب الآراء الطبيعية لفلوطرخس ، فديموقريطس يقول : إن العنصر الأول غير قابل للتأثير ، وهو الذى لا يتجزأ والخلاء هو ما ليس بجسم (٣) . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ غير متناهية في الكثرة . وأن الخلاء غير متناه في العظم (٤) . وأن كل الأشياء فبالضرورة كانت ، وأن الضرورة هى البخت (٥) . وأن « ثمة عوالم بلا نهاية فيما

(١) اليعقوبى : تاريخ ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) الفزائى : المنقذ من الضلال ص ٣٦ .

(٣) فلوطرخس : آراء ص ٢١٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٢٢١ .

لا نهاية له^(١) كما أن العالم غير متنفس ولا أنه مدبر بالسياسة ، لكنه مدبر بطبيعة غير ناطقة^(٢) أى أن العالم آلى محض ، أو محكوم بآلية محضة .

كما أن أرسطو قدم للإسلاميين في كتاب النفس - وقد نقل أيضاً إلى العربية - آراء ديموقريطس في النفس : فيذكر النص العربي المترجم أن ذو مقراط يقول إن النفس نار وشيء حار ، وأن الذرات (أى الجواهر الفردة والأجزاء التى لا تتجزأ من الأشياء) ذوات الأشكال لا نهاية لكثرتها . وليس بين جميعها شيء مستدير كرى ما خلا النار . والنفس مثل الهباء المنبث في الجو الذى يستبين لنا بشعاع الشمس الداخلة من الكوى) ، وزعم ذو مقراط أنه عنصر لجميع الطبائع . وبهذا القول كان يقول لوقيفوس^(٣) . والنص طويل بعد ذلك يشرح فكرة ديموقريطس كاملة .

ويقدم لنا النص العربي لكتاب النفس آلية ديموقريطس أيضاً . فالعقل ليس قوة في إدراك الحقيقة ، والنفس والعقل شيء واحد^(٤) . وأن النفس جزء لا يتجزأ من الجسم الأولى التى لا قسمة لها^(٥) ، وأنها محركة من أجل صغرها جزائرها . وأن الأجزاء التى لا تتجزأ ، من أجل أنها أبداً تتحرك - كذلك تجذب الجرم وتحركه .

هذه صورة من فلسفة ديموقريطس تبين بوضوح أن المذهب قد عرف في العالم الإسلامى على وجهه الصحيح . أما أثره في العالم الإسلامى ، فإنه يحتاج إلى دراسة عميقة في مذهب الجزء الذى لا يتجزأ عند المعتزلة وعند الأشاعرة ، لمعرفة أصوله عند هؤلاء الأخيرين ، ومكانته في السق الدينى العام لفكرهم^(٦) .

٦ - السوفسطائية :

عرف المسلمون اسم السوفسطائية ، كما عرفوا مذاهبها ، ووضعوا السوفسطائيين تحت اسم مبطل الحقائق ، وعرفوا شكهم في العقليات والحسيات ، واعتبارهم الوهميات فقط هى مقياس المعرفة الإنسانية . ولم يدرك الإسلاميون ما أدركه مؤرخو الفلسفة المحدثون من أن

(١) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٢٦ .

(٣) أرسطو في النفس ص ٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٩ .

(٥) نفس المصدر ص ١٠ .

(٦) انظر كتاب عن (ديموقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الإنسانى) للدكتور على سامى النشار

والدكتور محمد عودى وعلى عبد المعطى

السوفسطائية كانت تبشيراً بمصر تووير حاسم في الفكر الإنساني ، وأنهم أول من شك في قيمة المعرفة الإنسانية ، وفقدوا هذه المعرفة ووسائلها . كانت حركة السوفسطائية . كما نعلم - أول محاولة إنسانية لعودة العقل إلى ذاته وانعكاسه على نفسه . ولكن أفلاطون أولاً ، ثم أرسطو ثانياً ، شوها تاريخ السوفسطائية وكانا هما مصدرى المسلمين ، فعرف المسلمون مذاهبها خلال هذين الفيلسوفين وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

مذهب بروتاغوراس « العنادية » ، ومذهب غورغياس « العنادية » ومذهب بيرون « اللا أدرية » إن قوماً يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نخلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف : اللا أدرية : وهم الذين يقولون : نحن شاكون ، وشاكون في أنا شاكون . والعنادية : وهم الذين يقولون : ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ، أو مقاومة مثلها في القوة والقبول عند الأذهان . والعنادية . وهم الذين يقولون : مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم ، أو باطل بالقياس إلى خصومهم . وقد يكون طرفا النقيض حقاً بالقياس إلى شخصين ، وليس في نفس الأمر شيء . بحق^(١) بل إننا نجد مصدراً من أقدم المصادر هو الإمام أبو منصور الماتريدي (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) . يتكلم عنهم فيقول « لما وجدنا الإنسان يعلم شيئاً ، ثم يبطل ، ويجد لذة ثم يزول ويهلك هوام البر في البحر ، والبحر في البر ، ويبصر الخفاش بالليل ، ويعشى بالنهار ، ثبت أنه لا يصح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير ، وإن اختلف عن اعتقاد غيره »^(٢) .

ولكن هل تأثر المسلمون بالسوفسطائية : لقد ذهب بعض الباحثين ، ممن عتوا بربط كل شيء إسلامي ، بمصدر خارجي - إلى القول بأن المنهج الجدلي عند المعتزلة إنما هو أشبه بمنهج السوفسطائية ، وأنهم - لا شك - قد قرأوا منهج السوفسطائية ، وتأثروا به ، وحاولوا أن يربطوا بين منهج النظام وتلميذه الجاحظ ، ومنهج السوفسطائيين .

وهذا حكم جائر وخاطي : لا شك أن النظام قد عرف السوفسطائية . ويذكر الماتريدي نفسه . كما يذكر غيره من مؤرخي الفكر الإسلامي أن النظام قد عاشر وجادل السمنية ، والسمنية في الأرجح فرع ، أو قد تأثروا بالسوفسطائية . ولكن ليس معنى هذا أن النظام تلميذ للسمنية أو للسوفسطائية لقد كان - على العكس - عدواً لهم . كان منهج السوفسطائي هو التلاعب بالألفاظ من حيث اعتبارها لا تدل على ماهية ثابتة ، مما دعا سقراط إلى محاولة وضع

(١) الطوسي : حاشية محصل ... ص ٢٣ والتهازي : كشف اصطلاحات الفنون ج ١

ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .

(٢) الماتريدي : كتاب التوحيد (حققه وقدم له الدكتور فتح الله خلف عام ١٩٧٠)

ص ١٥٣ - ١٥٦ .

منهج جدلي أيضاً لتثبيت الماهيات . ولم يكن منهاج السوفسطائية هذا هو منهج المعتزلة على الإطلاق . ولم يقل النظام ولا الجاحظ ولا المعتزلة بأن الحقائق نسبية ، وبأن الماهيات متغيرة طبقاً لتغير الفكر الذاتي . أما أن الجاحظ قد لجأ إلى ما يشبه المنهج السوفسطائي في عرضه لبعض الحقائق الأدبية ، فإن هذا المنهج الذي اتخذه كأديب لا يمس أبداً - منهجه العقائدي إن نظرياته الكلامية تختلف تماماً عن لباقة كأديب . يتلاعب بالألفاظ وبالمعاني . كان مذهبه الكلامي إنما هو جزء من مذهب المعتزلة العام من ناحية ، وعلى رباط وثيق بأستاذه النظام من ناحية أخرى ، وكان النظام أبعد الناس عن التأثر بالسوفسطائية . أما عن وجود « واقعية حسية » في الاتجاه الفكري للمعتزلة وللأشاعرة من بعدهم ، فليس معنى هذا أنهم اتخذوا هذه الواقعية الحسية السوفسطائية . كان الرواقيون ماديين ، فهل كانوا سوفسطائيين . وكثير من الفلاسفة الحديثة ذات نزعة واقعية وحسية ، فهل كانوا تلاميذ للسوفسطائيين .

أما عن صلات المسلمين بالشكاك التجريبيين فسنعود إلى بحثها في كلامنا عن هؤلاء الآخرين .

٧ - المدرسة التصورية المثالية : سقراط ، أفلاطون ، أرسطو :

أما سقراط : فقد احتل مكانة كبرى لدى الإسلاميين . لقد صوروه في صورة نبي أو قديس ، يحدث أبناء أثينا عن الوعد والوعيد والثواب والعقاب والخطيئة والمغفرة ، بل كان يحدثهم عن التوحيد نفسه . ثم ذكروا أنه من تلاميذ فيثاغورس ، ونحن نعلم أن النزعة الفيثاغورية كانت غالبية فعلاً عليه . ثم دعوه بسقراط الحب ، لأنه سكن حباً ، والحب هو الدين . وأنه هجر المنازل ، وتخلّى عن (ترهات هذا العالم الفاني) ، ونظر إلى ما فيه بعين الحقيقة . ثم صوروا يومه الأخير مستمدين معلوماتهم عن هذا اليوم من فيدون أفلاطون^(١) . وقد نقلت هذه المحادثة إليهم ، واعتنوا بها أشد اعتناء^(٢) .

وقد اختلطت صورة سقراط عند الإسلاميين بصورة أفلاطون . ولم يميز كثيرون من مؤرخي الفكر اليوناني عند الإسلاميين آراء أفلاطون عن آراء أستاذه ، ولم يعالج الإسلاميون تلك المشكلة التي عالجها المحدثون . . . مشكلة الآراء والأفكار التي أنطقها أفلاطون سقراط : هل هي من عمل التلميذ أم من عمل الأستاذ ؟ ولذلك شابت معرفتهم لسقراط أخطاء فنية وتاريخية كثيرة .

غير أن أهمية سقراط إنما تتضح في تاريخ الأمثال والأحاديث ، فقد وصل إلى المسلمين كثير

(١) القفطي : أخبار ص ١٣٥ ، وابن أبي أصيبعة : ج ١ ص ٤٣ .

(٢) انظر : النشار : فيدون في العالم الإسلامي (القسم الثالث) .

من حكمه ، وانتشرت في كتبه الأمثال والحكم . ثم صيغت في شكل أحاديث ومن أهم هذه الحكم « اعرف نفسك » فقد نسبوه إلى النبي ثم نسبته الشيعة إلى « علي بن أبي طالب » وانتشر هذا القول - منذ وقت مبكر في العالم الإسلامي . وقد كتبت مفسرات متعددة عن سقراط وآرائه في النفس ، ونسبت إليه - في رسالة ما زالت محفوظة - بعض آراء ، هي في الواقع من آراء الإسكندر الأفروديسي . الفيلسوف اليوناني المتأخر .

وننتقل إلى أفلاطون والإلهي أرسططاليس الطيبي ، كما كان يدعوهما المؤلفون الإسلاميون ، لنضع تقويمًا عامًا أولاً : لمعرفة المسلمين لكل منهما ، ثم موقف المسلمين من كل منهما .

أما أفلاطون فقد عرفه الإسلاميون معرفة طيبة ووصات آراؤه على العموم إليهم . ومن المحتمل ألا نجد ترجمة كاملة لكتب أفلاطون ، ولعل أسلوب الحوار الذي اصططنه أفلاطون لم يصادف هوى في نفوس مترجمي كتبه ، ولكن لا شك أن ملاحظات طيبة لكتبه ، وبخاصة ملخصات جالينوس قد نقلت إل اللغة العربية . وقد ذهب الباحثون أول الأمر إلى أن الإسلاميين لم يعنوا بأفلاطون ، وأنهم لم يتأثروا به قدر تأثرهم بأرسطو ، وهذا تعميم في الحكم غير دقيق حقاً إن المدرسة الفلسفية الإسلامية الخالصة كانت مشائية مشوبة بعناصر أفلاطونية محدثة ولكن ثمة مدرسة فلسفية خالصة - أي على طريقة الفلاسفة - كانت أفلاطونية : وهي مدرسة محمد بن زكريا الرازي وقد تأثر الرازي بأفلاطون تأثراً كبيراً . وقد تنبه بينيس إل أن الآراء المأثورة عن أفلاطون انتشرت في العالم الإسلامي . وأن أصحاب الميول من الإسلاميين كانوا أفلاطونيين ، علاوة على أن الكثير من الآراء الأفلاطونية دخلت إلى العالم الإسلامي وأثرت في مجموعات من المفكرين خلال الغنوصية والصباينة الحرفانية ثم إننا نستطيع الآن أن نقول ، وبعد أن نشرت رسائل الكندي أنه كان أفلاطونياً في ميثاقه يقاته أكثر منه أرسططاليسياً . بل إن الكثير من آراء الفارابي وابن سينا أفلاطونية .

ولقد حاول الفارابي ، إخلاصاً لمشائيته أن يوفق بين الفيلسوفين في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . . أفلاطون الإلهي وأرسططاليس الطيبي ، أما ابن سينا فقد كان أفلاطونياً في رسائله الصغيرة ، كما كان أفلاطونياً في كثير من مباحث الإشارات .

غير أن الأثر الأكبر لأفلاطون ، فيما يرى بعض الباحثين وعلى رأسهم المرحوم محمود الخضيرى كما سنرى فيما بعد ، إنما كان في المدرسة الفلسفية الأصيلة المعبرة عن روح الإسلام ، وهي مدرسة المعتزلة .

وسواء صح هذا الرأي أو لم يصح ، فإنه وجه الأنظار إلى الأثر العظيم لأفلاطون . . أثراً لا يقل ، إن لم يكن قد تجاوز ، أثر أرسطو في العالم الإسلامي كان أثر أرسطو محصوراً في دوائر منعزلة عن الفكر الإسلامي ، وهي دوائر الفلاسفة . أما الأثر الأفلاطوني ، فيرى مؤيدوه

أنه كان في دوائر المتكلمين وكان هؤلاء هم المعبرين عن الفكر الإسلامي كما قلت . ثم كان لأفلاطون أعظم الأثر في مدرسة الفقهاء الظاهرين والمفكرين السلفيين من الحنابلة . فقد سرت نظرياته في الحب في كتاب الزهرة لابن داود ، وكتاب طوق الحمامة لابن حزم - وسرت في كتب المدرسة السلفية من أمثال ابن تيمية . وابن القيم^(١) وغيرهما . ثم أثر أفلاطون في مدرسة الصوفية ، إشراقية أو أصحاب مذهب وحدة الوجود ، احتل أفلاطون الأثر الكبير في سلاسلهم . وأثرت نظرياته - في الوجود وفي المثل ونظريته في الكهف أكبر تأثير في آراء الصوفية ونظرياتهم . ونحن نعلم أن أفلاطون قد صور في كتابات هؤلاء بشكل مغاير لحقيقته اليونانية ، وكان أفلاطون في الحقيقة يونانياً خالصاً وثنياً كبيراً .

ولكننا نتساءل : وهل صور أفلاطون في صورته الحقيقية أيضاً في العالم الإسلامي ؟... لقد حمل ما ليس له ، وشاءوا فهمه في صورة مخالفة تمام المخالفة لصورته في العالم اليوناني . ولقد فصلت في القسم الثالث من كتابي عن (فيدون . أثر أفلاطون في العالم الإسلامي وفي مدارس المسلمين المختلفة . ولعل أهم الأسباب في اتجاه المتكلمين - فلاسفة الإسلام على الحقيقة - إليه . هو اعتقاد هؤلاء المتكلمين أن أفلاطون نادى بخلق العالم . وهو ما لم يقل به أفلاطون أبداً . ولكنهم هكذا شاءوا فهمه ، كما شاءوا فهم أرسطو في صورة أفلاطون^(٢) .

أما أرسططاليس فقد نقلت كتبه كلها إلى العربية ، خلال ترجمات متعددة ، كما نقلت شروح تلامذته ، وقبل فلسفته المشاؤون الإسلاميون في ضوء تفسير أفلاطوني محدث اللهم إلا ابن رشد . ولكن فلاسفة الإسلام الحقيقيين ، أي متكلمي الإسلام ، فقد اعتبروه فيلسوف الإلحاد الكبير . تكلم عن قدم العالم كما تكلم عن فناء النفوس الفردية منكر وجوده في زمان . ومن ثم لم يكن الله وحده منفرداً بالقدمية ، ولم يكن غير محرك للمادة القديمة . وأنكر علم الله بالجزئيات . وقد أجمع مفكرو الإسلام الممثلون لروح الإسلام على تكفيره . وتكفير من أخذوا بأرائه .

لم يعد لأرسطو إذن بنجاب أفلاطون من سلطان سوى سلطان المنطق . وقد سبق القول بأن المسلمين لم يأخذوا بمنطق أرسطو حتى القرن الخامس الهجري وهاجمته جميع دوائر المسلمين الفلسفية . اللهم إلا طائفة الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وهؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء ولا يعبرون عن روح حضارته . وعرف المسلمون منذ اللحظات الأولى لدخول هذا المنطق إليهم أنه

(١) هام تلميذى الدكتور فاضى عباس التكريتي بكتابه بحثه للماجستير - تحت عنوان « المذاهب الأخلاقية الأخلاقية في العالم الإسلامي . وقد وصل إلى نتائج في غاية الأهمية في بحثه .

(٢) انظر كتاب المأدبة وأثرها في العالم الإسلامي، للدكاتره الشار وقنواتى وعباس الشربيني .

تعبير عن حضارة مخالفة لحضارتهم فحاربوه أشد المحاربة ، على خلاف ما اعتقده أغلب الباحثين المحدثين .

إن ما أود أن أنتهى إليه : أن مفكرى الإسلام المثلين لروح الإسلام ، لم يقبلوا الفلسفة الأرسططاليسية ولا المنطق الأرسططاليسى . ونحن نتكذب الصواب إذا قلنا إن ابن سينا يمثل الإسلام ولا يمثل الغزالي . لم يكن ابن سينا مفكراً مسلماً على الإطلاق ، ولم يمثل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل . ولا يتصور عاقل أن يكون « الشفاء » ممثلاً لفكرة إسلامية وروح إسلامي : إنه فلسفة يونانية بمئة . بينما يمثل « تهافت الفلاسفة » للغزالي روح الإسلام الحقيقي . ولعل ابن رشد تنبه إلى هذا . فكتب مناهج الأدلة في صورة إسلامية بينما كانت شروحه لكتب أرسطو وكتابه « تهافت التهافت » خروجاً على الفكر الإسلامى ومتابعة لروح يوناني لفظه الإسلام لفظاً تاماً . كما أنه لا يمكن أن يكون المنطق القياسى اليوناني لقائم على ميتافيزيقا أرسطو تعبيراً عن حضارة إسلامية . بينما لا نعتبر المنطق الاستقرائى الإسلامى ، الذى استند على القرآن والسنة ، الممثل الحقيقى للفكر الإسلامى البحت .

على أننا نتكذب الصواب أيضاً إذا قلنا إن المسلمين لم يأخذوا عن أرسططاليس بعض العناصر الجزئية ، سواء فى فلسفته الميتافيزيقية أو الفيزيقية أو المنطقية . لم يكن الإسلام مغلقاً أمام الأفكار التى لا تتعرض لكيانها المتناسق إنه يأخذ ما يوافقه ، وقد أخذ بعض الأفكار القليلة التى قد تكون موافقة لبعض عقائده .

ونلاحظ أيضاً أن المسلمين لم يستمروا على هذا الموقف — موقف محاربة الفلسفة الأرسططاليسية — إلى النهاية فما كاد ينتهى القرن الخامس الهجرى حتى بدأوا يمزجون الفلسفة بالكلام ، فلم يعد كلاماً دينياً ، بل أصبح كلاماً فلسفياً وما إن بدأت عملية الخلط هذه حتى انتهى العصر الذهبى للعقل الإسلامى الخالص . ولكن قامت حركة مضادة لعلوم اليونان ، حمل لواءها تقي الدين بن تيمية وتلامذته من أمثال ابن القيم الجوزية وابن عبد الهادى وغيرهما ، وانبثق عن هذه الحركة العظيمة فكر إسلامي .

• • •

وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة ما بعد أرسطونرى أنه كان للإسلاميين تعلق كبير بفيلسوفين من المشائين هما الإسكندر الأفروديسى وجالينوس ولقد أسماوا الإسكندر الأفروديسى « فاضل المتأخرين » واعتبروه أحد فلاسفة اليونان العظماء وليس للإسكندر الأفروديسى تلك القيمة الكبيرة فى تاريخ الفكر الإنسانى ، ولكن يبدو أنه كان همزة الوصل فى العالم الإسلامى بين أرسطو وبين تلك الروح الشرقية التى ظهرت فى الأفلاطونية المحدثة . ثم إنه قام بشرح طريقه للميتافيزيقا الأرسطية والتحليلات الأولى والثانية . على أن أهميته كانت فى شرحه كتاب

« النفس » لأرسطو . وقد ذهب بعض الباحثين إلى أننا نستطيع أن نجد في هذا الكتاب الأصول الحقيقية لمبحث العقل عند المشائين الإسلاميين ، وإلى الإسكندر الأفروديسي في الأهمية جالينوس الفيلسوف الطبيب ، وكانت له شهرة طبية في العالم الإسلامي سواء في الفلسفة أو في الطب . . ولهذا الفيلسوف أهمية كبيرة ، إذ أنه نقل إلى الإسلاميين - خلال كتاباته - المذاهب اليونانية التي تعارض المذهب المشائي الأرسططاليسي .

٨ - المدرسة اللدنية :

وكذلك عرف الإسلاميون أبيقور وفلسفته الذرية أيضاً ، فيقدم لهم فلوطرخس صورة واضحة له « وأما أبيقورس بن فاوقليس من أهل أثينية ، الذي تفلسف على مذهب ديموقريطس ، فإنه كان يرى أن مبادئ الموجودات أجسام مدركة عقلاً ، لا خلاء فيها ولا كون لها ، سرمدية غير فاسدة ولا يمتثل أن تكسر ، ولا تهشم ، ولا يعرض لها في شيء من أجزائها اختلاف ولا استحالة . وهي مدركة عقلاً ، وهي تتحرك في الخلاء ، وهذا الخلاء لا نهاية له . وهذا وصف دقيق لمذهب أبيقورس . بل يقدم فلوطرخس للإسلاميين الخلاف بين أبيقورس وديموقريطس في خصائص الأجسام أو الجواهر الفردة : فديموقريطس يرى أن لها عظماً وشكلاً ، بينما يذهب أبيقورس إلى أنه يلزمها العظم والشكل والثقل . ذلك أنه يرى أن حركة الأجسام يجب اضطراراً بالثقل ، وذلك بما يحدث عن الثقل . من « القرع » أى التصادم ، فإنه إن لم يكن ثقل ، لم تكن هناك حركة .

ويصف لنا فلوطرخس أجسام أبيقورس بأنها لا تتجزأ ، لا من قبل أنها في غاية الصغر ، لكن لأنها لا تقبل الانفصال ولا خلاء فيها ، وكل الأشياء تتكون من الأجزاء التي لا تتجزأ ، كالحيوانات والاسطقسات والخلاء والوحدة^(١) . وهي تتحرك تارة على استقامة وقيام ، وتارة على ميل وانعطاف فأما المتحركة علواً ، فإن حركتها بدفع وارتعاش^(٢) . ويفسر فلوطرخس هذا بأنه أى أفيقورس - أو أبيقورس - كان يقول بنوعين من الحركة إحداهما تكون على الاستواء ، والأخرى تكون على الميل^(٣) .

ثم يورد مذهبه عن الآلة ، فهم في صورة الناس ، ولكنهم يصرون الأشياء بالعقل ، لأن طبيعة جواهرهم لطيفة . كما أن هناك أربع طبائع أخرى لا تفسد ، وهي غير قابلة للفساد : الأجزاء التي لا تتجزأ ، والخلاء وما لا نهاية له أى اللامتناهي ، والمتشابهات - وهي متشابهات الأجزاء أى اسطقسات الوجود^(٤) .

(١) فلوطرخس - الآراء ص ١٠٢

(٢) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٤ .

أما الكون والفساد فإن أبيقورس كان يرى أن العالم كان باجتماع الأجسام الناعقة ، والفساد إنما هو تفرقها ، أى أنه لا يوجب كوناً وفساداً ، وأن النكون لم يكن باستحالة الكيفية ، لكن باجتماع فى الكمية^(١) . كما ينكر أبيقورس الاتفاق علة فى الأشخاص أو الزمان أو المكان^(٢) .

وقد ذهب أبيقورس ، كما ذهب ديموقريطس من قبل ، إلى سرمدية الله ' فلهذا عوالم بلا نهاية فيما لا نهاية له ' (٣) . وأما شكل العالم فهو كروى وهو يفسد من قبل أنه مكون ، مثله مثل الحيوان والنبات^(٤) . ومعنى هذا أنه يتكون بالاجتماع ، باجتماع الذرات ، ويفسد بانفصال هذه الذرات المكون منها . ويرى أبيقورس ' أن نهايات بعض العالم مخلطة ، والبعض الآخر نهايته متكاثفة ، وأن من هذه النهايات المتحرك وغير المتحرك ' (٥) .

أما النفس عنده فهى امتزاج كفيات أربع : كيفية هوائية وكيفية روحية وكيفية أرضية ورابعة لا اسم لها^(٦) . والنفس جزءان أو قوتان : جزء منطوق مركز فى الصدر ، وجزء لا نطق له منبث فى جميع امتزاج البدن^(٧) ثم إن النفس غير خالدة ، فهى نفس بفساد البدن^(٨) .

عرف الإسلاميون إذن كتابات فلوطرخس عن أبيقورس . وقد لاحظ الدكتور بدوى ناشر كتاب النفس أن جابر بن حيان نقل أغلب هذه النصوص فى كتابه ' الحاصل ' . وقد قام بمقارنة دقيقة بين نصوص فلوطرخس ونصوص جابر بن حيان . كما أن الشهرستاني قد نقل أيضاً عن فلوطرخس ، ويكاد يورد نفس عباراته . . . وكان أبيقورس يرى أن مبادئ الموجودات أجسام تتحرك عقلاً ، وهى كانت تتحرك من الحلاء فى 'خلاء لا نهاية له ، إلا أن لها ثلاثة أشياء : الشكل والعظم والثقل . وديموقريطس كان يرى أن لها شيئين : العظم والشكل فقط . وذكر أن تلك الأجسام لا تنجز ، أى لا تنفصل ولا تنكسر ، وهى معقولة أى موهومة غير محسوسة ، فاصططكت تلك الأجزاء فى حركاتها اضطراباً واتفاقاً ، فحصل من

(١) نفس المصدر ص ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٤) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٥) نفس المصدر ص ١٢٦ .

(٦) نفس المصدر ص ١٢٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٨) نفس المصدر ص ١٥٩ .

اصطكاكها صور هذا العالم وأشكالها ، وتحركت على أنحاء من جهات التحرك » (١) . فالذهب الذرى اليونانى قد عرف إذن عند الإسلاميين معرفة تامة وتردد فى كتبهم ، ولكن كره المسلمون ديموقريطس وأبيقورس . . اعتبروهما فيلسوفين ماديين . إن أبيقورس فيلسوف مادى عند الشهرستائى ، يرى أن المبادئ اثنان : « الخلاء والصور » ، أما الخلاء فكان فارغاً ، وأما الصور فهى فوق المكان والخلاء ، وقد أبدعت الموجودات من هذه الصور . ولعل للشهرستائى يقصد بهذه الصور الأجزاء التى لا تتجزأ . « وكل ما يكون فإنه يتحلل إلى هذه الصور ، فمنها المبدأ وإليها المعاد والكل يفسد ، وليس بعد الفراق حساب ولا قضاء ولا مكافأة ولا أجزاء ، بل كلها يضمحل وينثر » . ويرى أبيقورس فى نظر الشهرستائى « أن الإنسان كالحبوان مرسل مهمل فى هذا العالم ، والحالات التى ترد على الأنفس فى هذا العالم كلها من تلقائها على قدر حركاتها وأفاعيلها ، فإن فعلت خيراً وحسناً فبإرادتها سروراً وفرحاً . وإن فعلت شراً وقبحاً فبإرادتها حزناً وترحاً . وإنما سرور كل نفس بالأنفس الأخرى وكذا حزنها مع الأنفس الأخرى بقدر ما يظهر لها من أفاعيلها . وتبعه جماعة من التناسخية على هذا رأى » (٢) فأبيقورس يبنى الخلود إذن بالمعنى الدني .

ثم يحاول الشهرستائى أن ينفذ إلى فلسفة أبيقورس اللذية فلا يستطيع ولكن عرف الإسلاميون فلسفته اللذية ، فإن فى تقسيم الفارابى وحنين بن إسحق لفرق الفلسفة عند اليونان ما يأتى : « أما الفرقة المسماة من الآراء التى كان يراها أصحابها فى الغرض الذى يقصد إليه فى تعلم الفلسفة ، فشعبة أبيقورس ويسمون « أصحاب اللذة » « لأنهم كانوا يرون الغرض المقصود إليه فى تعلم الفلسفة اللذة التابعة لمعرفتها » فالإسلاميون إذن كانوا يعرفون أن أبيقورس أو أبيقورس صاحب مذهب اللذة (٣) ، كما عرفوا اسم أرسطيس . فهل كرهوا منه هذا وكرهوا ماديته البهتة كما كرهوا المذهب اليونانى الذرى لأجل هذا ؟ إن المسائل مغلقة حتى تظهر لنا نصوص أكثر عن مصادر المتكلمين الأوائل فى الجزء الذى لا يتجزأ .

وقد حاول بعض مؤرخى الفلسفة الإسلامية المحدثين أن يثبت أن بين مذهب أبيقور الذرى ومذهب المسلمين فى الجزء الذى لا يتجزأ مشابهة كبرى ، لا فى الاسم فقط كما بين المسلمين وبين مذهب ديموقريطس ، بل توجد مشابهة فعلية ، إذ ثبت من الأبحاث الحديثة فى فلسفة أبيقور أنه يقول بنظرية الأجزاء المتناهية فى الصغر . وملخص هذه النظرية أن أبيقور كان يذهب ، إلى جانب قوله بقدوم الجواهر الفردة وعدم قبولها للانقسام ، أنها ليست هى الأجزاء الأخيرة التى تتألف منها المادة « ولما كانت الجواهر الفردة أجساماً

(١) الشهرستائى : الملل ج ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

(٣) القفطى : أخبار ص ٢٠ .

ممتدة في الجهات ولها قسط من الجسم ، فلا بد أن يكون لها أجزاء، وهذه هي الأجزاء المتناهية في الصغر التي لا أجزاء لها والتي لا يمكن أن توجد منفردة ، بل هي موجودة منذ الأزل في الجواهر الفردة وهي أجزاؤها^(١) وكان أبيقور يذهب أيضاً إلى انقسام الزمان والمكان والحركة . تلك هي ملخص الأبحاث التي قام بها فون أرنم عن أبيقور . وقد انتهى بينيس إلى أن الأبيقورية اللرية على هذه الصورة الجديدة تشبه فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ عند المتكلمين بعض الشبه . ولكن بينيس ينتهي إلى أن من الصعوبة بمكان التوصل إلى حل حاسم في أصل المذهب ، فليس مذهب أبيقور على هذه الصورة مؤكداً .

٩ - المدرسة الرواقية :

ونتقل الآن إلى اتجاه فلسفي خطير في تاريخ اليونان الفكرى وهو الرواقية . وقد كان لهذا الاتجاه الفلسفي أثر خطير في العالم الإسلامي لا يقل أبداً عن أثر أرسطو^(٢) بحيث يمكننا أن نقول : إنه إذا كانت هناك مدرسة مشائية في العالم الإسلامي ، فإن هناك مدرسة رواقية . وإذا كان المذهب المثالي الأفلاطوني أو المذهب الواقعي الأرسططاليسي قد أثرا في مجموعات من مفكرى الإسلام ، فإن المذهب الاسمي الرواقى كان له أكبر الأثر في مجموعات أكثر أهمية وأوسع نفوذاً في التراث الإسلامى .

وقد ذكر مؤرخو العلم اليونانى من الإسلاميين الرواقية . ذكروها تحت اسمها الأصلى ، كما ذكروها تحت اسم « أصحاب المظال والمظلة » و « الأسطوان » و « الأسطوانة » وذكروها تحت اسم « الروحانيين » ، فيذكر القفطى : إن في تقسيم حنين بن إسحق وأبى نصر الفارابى لفرق الفلسفة إلى سبعة فرق ، طائفة هي شيعة كرسبس وهم أصحاب المظلة ، سموا بذلك لأن تعلمهم كان في رواق هيكل مدينة أثينية^(٣) . وترجم القفطى لكرسفس (أى كرزيب) فيقول : « هذا فيلسوف مشهور الذكر في زمانه بأرض يونان . يقيد الفلسفة الأولى التي لم تتحقق قواعدها ، ولم تهذب مواردها . وأصحابه الذين ينسبون إلى القراءة عليه والأخذ عنه أصحاب المظلة من جملة الفرق السبع . وإنما سموا بذلك لأنه كان يعلمهم في رواق هيكل مدينة أثينية الحكمة بأرض يونان »^(٤) . كما أنه يذكر في موضع آخر أنهم كانوا في زمن جالينوس ، وانتسبوا إلى علم أرسططاليس « وهم المسمون بأصحاب المظلة وهم الروحانيون » وأن جالينوس

(١) بيتيس - مذهب الذرة ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٢) كتب تلميذى عبد الفتاح فؤاد بحثاً هو رسالته لماجستير ، تحت عنوان « الرواقية وأثرها

في الفكر الإسلامى » وسيطبع البحث قريباً إن شاء الله .

(٣) بيتيس . مذهب الذرة .. ص ٥٤ ، ٩٥ .

(٤) القفطى - أخبار ص ٢٠ .

كتب في تقديم^(١). أما الشيرازي فقد قابلهم بالمشائين وذكر أنه سيجمع بين أقوال المشائين ونقاوة أهل الإشراق من الحكماء الرواقين^(٢). تنبه الشيرازي إذن إلى أن هناك اختلافاً كبيراً بين المشائية والرواقية وأنهم ليسوا من شيعه أرسطو .

أما الشهرستاني - فقد ذكر الرواقين تحت اسم « حكماء أهل المظال » كما ذكر خرسيس وزينون، ونسب إلى الرواقية مذهباً أفلاطينياً محدثاً. فزينون وكريسيب يقولان : إن الأول واحد محض هو هو ، أبدع العقل والنفس دفعة واحدة ، ثم أبدع جميع ما تحتها بتوسطهما . وفي بدء ما أبدعها ، أبدعها جوهرين لا يجوز عليهما الدشور والفناء ..

ولكن ما يلبث الشهرستاني أن يقترب ، في عرضه للرواقية ، من آرائها الحقيقية . ويذكر أن للنفس عند الرواقين جرمين ، جرم من النار والهواء ، وجرم من الماء والأرض . والنفس « متجسدة » بالجرم الأول ، وهذا الجرم الأول متجسد بالجسم الثاني . فالنفس إذن - وهي على وجه الحقيقة نار وهواء - لا بد وأن تفعل أفعالها أو آثارها في الجرم الثاني . . الماء والأرض وهذا الجرم الأول - أي النفس - هو الجسم ، وهذا الجسم ليس له طول ولا عرض ولا قدر مكاني . فالنفس الإنسانية إذن مادية وهي جسم ، وهي تنحدر إلى الجرم الآخر المكون من ماء وأرض . وهنا يدخل الشهرستاني على هذا المذهب الحقيقي فكرة النور والحسن والبهاء تنقل من هذا الجسم المادي إلى الجرم الأرضي . وهذه الأفاعيل التي تحدثها النفس من . النور والبهاء تبطل إذا كان ثمة وسطاء بينها وبينها . كما يدخل الشهرستاني هنا فكرة الوسطاء الروحانيين وهي ليست في الرواقية : « ولا ظهرت أفاعيل النفس عندنا بمتوسطين ، كانت أظلم ولم يكن لها نور شديد . وذكروا أن النفس إذا كانت طاهرة زاكية ، استصحبها الأجزاء النارية والهوائية ، وصار جسمها في ذلك العالم جسماً روحانياً نورانياً علوياً طاهراً مهذباً من كل وكلر » وأما الجرم الأرضي المائي فإنه يفسد ويفنى لأنه لا يشاكل الجسم السماوي . وهذا الجسم ثقل السماوي « خفيف لطيف لا وزن له ولا يلمس » إنما يدركه البصر فقط ، كما يدرك العقل الأشياء الروحانية . وألطف ما يدركه الحس البصري من الجواهر : النفسانية ، وألطف ما يدرك من إبداع البارئ تعالى : الآثار التي عند العقل » وهذه آراء لا تعبر عن الرواقية تعبيراً دقيقاً ولكن فيها مسحة رواقية .

ثم يذكر الشهرستاني أن الرواقية تنادي بالحرية الإنسانية ، وأن الاستطاعة تقارن هذه الحرية . أما إذا أجبر الله النفس فلا استطاعة . ونحن نعرف أن الرواقية جبرية ، وإن كانت قد أفسحت مكاناً للاختيار بمعنى ما .

(١) نفس المصدر ص ٤٢ ، ١٧٤ .

(٢) الشيرازي : الأسفار الأربعة ص ٤ .

ويصل الشهرستاني في موضع آخر إلى حقيقة مذهب وحدة الوجود عند الرواقية ، لكنه يصوره بصورة الأفلاطونية المحدثة . فالرواقية عنده تقرر أن « دنس النفس وأوساخ الجسد إنما تكون لازمة للإنسان من جهة الأجزاء ، وأما التطهير والتهذيب فن جهة العقل . وذلك أن النفوس والعقول الجزئية من النفس والعقل الكليين غلظوا وأصبحوا من حيز الأجرام ، أى من الحيز المائى الأرضى . والماء والهواء أجرام ثقيلة تنجس سفلًا ، أما إذا اتصلت النفوس الجزئية والعقول الكلية بالنفس والعقل الكليين ذهبوا علوًا ، لأنها تتحد بالجسم ، والجسم من حيز النار والهواء ، وهما لطيفان .

والجسم البصرى يتصور هذين الجوهرين - الجرم والجسم - شيئًا واحدًا ولكنهما ليسا كذلك : إن الجسم مستيقظ أى داخل فى الجرم ، ويدركه العقل والحواس الباطنة . ويذهب الشهرستاني إلى أن الجسم عند الرواقين أكثر روحانية ، ولم يتنبه هو إلى المقصود ، ولا من نقل عنه ، إنها ترجمة سيئة للنفوس المادية ، فالجسم عند الرواقية مادة متفلسة ، أى مادة حية لطيفة^(١) .

ولكن هل هذه هى الصورة الوحيدة التى عرفها المسلمون عن الرواقية ؟ صورة مشوهة غير واضحة المعالم ؟ لقد كان للرواقية ، فى صورتها الحقيقية ، الأثر الأكبر فى كثير من دوائر المتكلمين المسلمين . فهل وصلت إليهم ؟ وكيف وصلت ؟

إن من المرجح أن تكون بعض الكتب الرواقية قد نقلت فى العصر الأموى ، وقد أشار صاحب الأسفار الأربعة إلى هذه الكتب إشارة غامضة . ثم عن طريق الاحتكاك العلمى والاتصال بآباء الكنيسة فى الأديرة والكنائس ، وللرواقية أثر كبير على هؤلاء الآباء . وكذلك عن طريق الاتصال بالديبانية ، سواء بمناقشتها أو بتبادل أسلحتها ، وقد تأثرت الديبانية بالرواقية . ونحن نتساءل : من أين أتى مقاتل بن سليمان بفكرة الجسمية ، ثم ما هو المصدر الحقيقى لتفكير هشام بن الحكم وهو يعلن جسمية الوجود ، بل جسمية الله ، ويقر فى وضوح كامل : إن الوجود إما جسم وإما فعل ؟ ثم يتضح أثر هذه الجسمية الرواقية فى النظام !! كان للرواقية أثر كبير فى توضيح الآراء وظهورها . وقد أدت هذه الآراء - تحت تأثير رواقى - إلى وحدة الوجود . ولا شك أنه كان للمادية الرواقية ونظريتها فى وحدة الوجود أكبر الأثر فى نشأة هذه النظرية نفسها لدى الصوفية الفلاسفة . ولم يتنبه الباحثون من قبل إلى أهمية تطور فكرة الجسم الرواقية ، منذ وادها الأوائل من مفكرى الإسلام ، إلى فكرة وحدة الوجود .

ويقدم فلوطرخس صورة متكاملة عن الرواقية فيذكر فى مبدأ كتابه تعريف الفلاسفة عند

(١) نفس المصدر السابق ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

الرواقين وتقسياتها عندهم ، بل إنه يضع هذا التعريف وهذا التقسيم في هذه المدرسة مقابلاً لما هو في مدرسة أرسطو .

يقول الرواقين في الفلسفة « إنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية . وأن العلم هو المعرفة الفاضلة وهي ثلاث : طبيعي وخلقي ومنطقي . فالطبيعي هو الذي يبحث عن العالم ، والخلقي هو الذي يصرف الإنسان في أموره ، والمنطقي هو الذي يعنى بمنطق الإنسان وهو الذي يسمونه الخطابة »^(١) ثم يضع مقابلاً له ، كما قلت ، تعريف أرسطو وثيوفريطس . وما لا شك فيه أن تعريف الفلسفة بأنها العلم بالأمور الإلهية والإنسانية ، وأنها تنقسم إلى الطبيعة والأخلاق والمنطق أى الجدل ، هو وصف دقيق لتعريف الرواقية للفلسفة وتقسياتها لما . وقد وصلنا ذلك بصورة مؤكدة — في مصادر أخرى — عن الرواقية .

ثم ينتقل فلوطرخس إلى ذكر مبادئ الوجود عند مختلف فلاسفة اليونان . ويذكر زينون ابن مانساوس من أصل قبلى ، وقد كان زينون مؤسس الرواقية . أما آراؤه في المبادئ — فيقول فلوطرخس إنها : الله وهو العلة الفاعلة ، والعنصر وهو المنفعل ، وأن الاسطقسات أربعة^(٢) .

ثم ينقل فلوطرخس للعرب آراء الرواقين في وحدة الوجود ، وأنهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا إنه الكل ، وقالوا إنه مجسم^(٣) . أما كيف يتصور الرواقون الجوهر الإلهي . فلأنهم يحدون الجوهر الإلهي بأنه روح عقلى نارى ، ليس له صورة ، وأنه يقدر أن يتصور ، بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل .

أما كيف وقع في أفكار الناس وجدان الله — أى تصور الله ، « أما أولاً فنقبل جنس الظاهر ؛ إذ كان عندهم أنه ليس شيء من الحيوان باطلاً ولا بالاتفاق ، ولكن بعلة ما صانعة له ، أى أن لكل معلول علة . فعلة الأشياء الظاهرة المعلولة هو الله : وثانياً : أن العالم حسن في شكله وفي لونه وفي عظمه وفي اختلاف رتبة الكواكب . وشكل العالم كروي ، والشكل الكروي يتقدم على جميع الأشكال « لأنه وحدة تتشابه أجزاؤه ، وذلك أنه مستدير وأجزاؤه مستديرة . وذلك على رأى أفلاطون . . وقد أخذ الرواقية كثيراً من أفلاطون . صار العقل ذلك الشيء البالغ الإلهية أو الإلهي في الرأس . ولون العالم اسمانجوني ، أى ما كان بلون السماء من الألوان ، وهو صقيل في كلفته ، ولذلك يرى لونه في الهواء على بعد مسافة . وهو أيضاً عظيم في جماله جداً ، وذلك أن الأشياء المتجانسة أفضلها ما كان محتوى عليها . وجمال العالم ظاهر أيضاً فيما يرى فيه من الحيوانات والنباتات والأشجار وغير ذلك مما يزيد في بهاء

(١) فلوطرخس : الآراء — ص ٩٥ .

(٢) فلوطرخس : الآراء ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٦ .

العالم وجماله . . . فوقع من ذلك وجدان الله في الأفكار ، فأنه صورة العالم في أفكار الناس .
إن الله هو العالم . . . وقد لجأ الرواقيون إلى الأقوال الأسطورية وأقوال الشعراء وفسروها
في ضوء مذهبهم ، وقد عرف المسلمون كل هذا^(١) .

أما الإله عند الرواقية فهو « نار صناعية كلية توجد العالم وتحتوى كل الصور الخاصة
بالبنور المنوية . ومن هذه النار يكون كل واحد ، على مجرى التجسيم » فالبدأ الأول عندهم أو
الله إنما هو روح « يتخذ في كل العالم » . فالنار الكلية التي تأثر الرواقيون هرقليطس في القول
بها هي العلة الأولى ، وكانوا يطلقون على هذه النار أحياناً وهي تحلل الأثير « العقل »^(٢) . أما
فكرة الرواقيين عن الصورة — أى التصور ، فهو أنه شيء يقع في أذهاننا نحن وتخييلاتنا -
وعرف المسلمون هذا عن الرواقية . مقابلاً لنظرية أفلاطون القائلة بأن الصور جواهر مفارقة
للعنصر ثابتة في الفكر ، أو أرسطو الذي اعترف بوجود الأنواع والصور على ألا تكون مفارقة
للهيولى^(٣) والعلل هي جسمانية لأنها أرواح ، والأرواح كما يقول الدكتور بدوى عميق الكتاب
هي نفوس مادية بالمعنى الرواقى^(٤) . أما عناصر الوجود فهي أجسام ، ولكن اثنين من هذه
الاسطوانات أو العناصر خفيفتان ، أى أجسام لطيفة وهما النار والهواء ، واثنان ثقيلتان وهما الماء
والأرض . وأن الخفيف هو الذى يرتفع على الموضع ، وأن الثقيل هو الذى يميل إلى الأوسط .
وأن الأوسط بنفسه ليس ثقيلاً ولا خفيفاً^(٥) . والعناصر متغيرة مستحيلة سيالة متقلة^(٦) ويرى
الرواقيون — متوافقين مع مذهبهم في وحدة الوجود — أنه لا خلاء في داخل العالم ، وأن خارج
العالم خلاء لا نهاية له^(٧) ويميز الرواقيون بين الخلاء والمكان والفضاء : فالخلاء هو الفراغ
من جسم ، والمكان هو المحتوى على جسم ، وأما الفضاء فهو المحتوى في جزء ما ، مثل خابية
النبيل^(٨) والزمان عند الرواقية هو مسير الشمس أو طريق العالم كما يقول أرسطوستاتيس الرواقى
بينما هو عند أرسطو عدد حركة الفلك^(٩) أما جوهر الزمان فهو الحركة نفسها أكثرهم يكون
أن الزمان لا كون له^(١٠) . وذهب زينوون إلى إبطال الكون والفساد لأن العالم غير متحرك .

(١) نفس المصدر ص ١٠٧ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١١٧ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٦) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٧) نفس المصدر ص ١٢٠ .

(٨) نفس المصدر ص ١٢١ .

(٩) نفس المصدر ص ٢٢ .

(١٠) نفس المصدر ص ١٢٠ .

وهو هنا يختلف عن الرواقية التي ترى أن العناصر سيالة متغيرة .

ويذهب الرواقيون إلى أن « البخت هو الضرورة » متابعين أفلاطون . ثم إنهم قالوا بعلّة قاهرة غير مغلوطة ، وبأن البخت هو تسلسل علل مرتبة . وفي هذا الترتيب يدخل ما يكون من جهتنا ، فيكون بعض الأشياء على مجرى البخت وبعضها تابعاً لما يكون على مجرى البخت « أى أن البخت هو نظام العلل ^(١) . أعنى ترتيبها ، وما يتبع ترتيبها » .

وعرف الإسلاميون - عن طريق فلوطرخس - آراء كريسيب المؤسس الثاني للرواقية وعرفوا قوله إن جوهر البخت هو قوة روحانية وترتيب مدبر للكل . بل نقل إليهم بعض آرائه من كتابه « الحدود أو التعريفات » : وإنما يقول في الحدود إن البحث هو نطق عقلى لما في العالم مديراً بالسياسة ، ونطق عقلى به كان ما يكون ، وبه ما يكون ، وبه هو ما هو .

يعرف الإسلاميون أيضاً آراء الرواقين في الاتفاق « أنه علة غير معروفة عند الأفكار الإنسانية . وذلك أن المكونات منها ما هو بالضرورة ، ومنها ما هو بالبخت ، ومنها ما هو باختيار ، ومنها ما هو بالاتفاق ، ومنها ما بذاته فقط » وهم يشتركون في هذا الرأى مع أنكساغوراس ^(٢) ، ويلاحظ محقق كتاب فلوطرخس - الدكتور عبد الرحمن بدوى - أن المترجم خلط فترجم الكلمة اليونانية للبخت بالاتفاق والاتفاق بالبخت . ولكن المذهب وصل كما رأينا كاملاً .

أما إذا انتقلنا إلى آرائهم في العالم ، فقد عرفها الإسلاميون أيضاً عن طريق فلوطرخس . فالرواقيون يرون أن الجمع هو ما لا نهاية له مع منع الخلاء وأن الكل هو العالم بغير خلاء . وأن العالم كرى ، أو صنوبرى ، أو في شكل البيضة . والعالم مكون . وأنه من قبل الطبيعة ففساد ، لأنه محسوس . أما من قبل أنه جسم ، فإنه لا يفسد ^(٣) .

أما النفس ، فإن الرواقين يرون أنها « روح » ، والمقصود بالروح هنا : نفس مادية ^(٤) ، ولذلك ذكر جابر بن حيان في الحاصل : أن أصحاب الرواق يرون أن النفس روح حارة . وأجزاء النفس ثمانية ، خمس منها الخواص الخمس وهى : البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، والصوت والتوليد والرئيس - الذى يرتب هذه كلها على الآلات التى تخضعها ، مثل انتساج رجل الحيوان المسمى كثير الأرجل ^(٥) . أما الجزء الرئيس من أجزاء النفس فأصحاب الرواق كلهم

(١) نفس المصدر ص ١١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٩ .

(٣) فلوطرخس : الآراء الطبيعية ص ١٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ١٥٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٥١ - ١٦٩ - ١٧٠ .

يرون أنه في القلب ، أو في الروح الذي في القلب^(١) أما خلود النفس فيرى الرواقيون أن النفس إذا فارقت البدن فتبقى الضعيفة منها مع الأشياء التي تعلقت بها ، وهذه هي نفس من لا أدب له أما النفوس القوية ، نفوس العلماء والحكماء ، فإنها تصير إلى الجوهر المستدير . وأما الحواس فإن أصحاب الرواق يحدون الحواس بهذا الحد : إن الحسى هو إدراك المحسوسة أو انطباعها . فإن العقل والتخيل هو إدراك يكون بالحواس وبالعضو الرئيس نفسه . ومن هذه الجهة قيل في الروح المنبعث من العضو الرئيس إلى الآلات أنه حواس . والحواس حتى ، أى أن معطياتها صادقة . وأن التخيلات منها ما هو حق ومنها ما هو باطل أى أن معطياتها منها الصادقة ومنها غير الصادقة^(٢) .

أما كيف تكون الحواس والفكر والنطق الفكري ، فإن الرواقين يرون أنه إذا واد الإنسان كان له جزء النفس الرئيس ، ويكون كالقرطاس الحكم الصنعة المهيأ ، الذى فيه تهيئ لقبول الكتابة ليكتب فيه كل واحد من الأفكار وأول طريق الكتابة فيه هو ما فيه من الحواس . ويعطى مثلاً لهذا تذكر رجل ما ، فإذا غاب عنا هذا الرجل المعين بقي تذكره عندنا ، وإذا تجمع لدينا تذكرات كثيرة متشابهة في النوع ، عند ذلك يتكون لنا « حنكة » . والحنكة هي التدرى من كثرة ملاسة الأشياء في النوع . فالحواس إذن هي خبرات تكون من ملاسة الأشياء الجزئية ، والنوع ليس إلا مجموعة هذه الإحساسات المتشابهة .

أما الأفكار فهي نوعان : منها ما يكون طبيعياً على الجهات التي ذكرنا - أى نحصل عليها بلا احتيال واعمال ، بلا صنعة .. ومنها ما يكون بالتعليم والتقليد . وهذه تسمى أفكاراً فقط ، وتلك تسمى إدراكاً وتصويرات .

والنطق الذى به سمى الإنسان ناطقاً إنما يتم بهذه التصويرات التي تم في الأسبوع الأول من أسابيع الشهر الأول . وأما الفكر فهو تخيل عقل موجود في حيوان ناطق ، فإن التخيل إذا كان في نفس ناطقة ، سمى فهماً ، فكان هذا الاسم مشتقاً في لغة اليونانيين من العقل ، وذلك أن الحيوان الذى ليس بناطق تقع له تخيلات ، فأما الناس فتقع لهم تخيلات من الأجناس والأنواع وهي أفكار - مثل الدنانير والدراهم ، فإنها في أنفسها تسمى دنانير ودراهم ، فتى دفعت إلى ملاح في كرى سفينة ، سميت - مع ما تسمى دنانير ودراهم - أجر سفينة^(٣) .

وهكذا عرف الإسلاميون نظرية المعرفة عند الرواقين ، وأنها تبدأ بالحواس ثم تتكون

(١) نفس المصدر ص ١٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٢ .

(٣) فلوطرخس - الآراء ص ١٦٣ - ١٦٤ .

الأفكار عن هذا الحس ، وهذه الأفكار هي الأفكار الواضحة الدقيقة . ثم تأتي مرحلة الفهم ، وهي وجود هذه الأفكار في النفس الناطقة المرحلة الأخيرة من المعرفة هي مرحلة العلم في نفس ناطقة .

ثم يقدم فلوطرخس نظرية كريسيب في الفرق بين التخيل والتحيل بنصوص متعددة^(١) كذلك آراء فلانتس - وهو من كبار رجال المدرسة الرواقية - في أشكال الكواكب ، ثم آراء في الأعراض الجسدية وهل تعلم النفس بها^(٢) .

صورة متكاملة إذن ، مدعمة بنصوص أصلية عن الرواقية . وقد وصلت إلى المسلمين عن طريق فلوطرخس . ثم نجد صورة أخرى في كتاب اعتبر مدة طويلة أفلاطونياً ثم فيثاغورياً ، وهو رواقى ، هذا الكتاب هو « لغز قابس » . وقد أمد لغز قابس المسلمين بالمذهب الرواق الأخلاقي . وهذا المذهب الأخلاقي المنبث في قابس يؤكد المبدأ الأخلاقي الرواقى : أن المعرفة ليست غاية في ذاتها ، بل غاية الإنسان الفضيلة « فالنحو والمساحة والحساب والهندسة والموسيقى وسائر العلوم المتداولة التي سماها الأرائل (التعاليم) فإنها للصبيان في قوتها تجرى مجرى اللحم الكاظمة ، ولذلك يحتاجون إليها ضرورة . وأما تلك الأمور الباقية فليس منها نفع كبير ، أى أن هذه العلوم جميعاً لابد من تعلمها ، ولكن لا توصل إلى الأدب الصحيح . إنما ينبغي لمن أراد الوصول إلى الأدب الصحيح أن يقتنى هذه العلوم قبل كل شيء ، وليس مما يحتاج إليها بأنفسها ضرورة ، لكنها نافعة في الوصول إلى ذلك الأدب بسرعة فأما في لزوم الفضائل والعمل بها فليست مما يعيننا على ذلك » . فإذا تعلم الإنسان كل هذه العلوم ثم قصد بعدها إلى الحصول على الفضيلة بدون أن يكون له هذا الأدب ، فلا فائدة . هذه المعاني الرواقية - التي تقرر أن هؤلاء الحكماء الذين تسلموا بالفلسفة وبشقي المعارف إنما يخطئون ولا يميزون الخير والشر ، وأنهم لن يصلوا إلى السعادة الحقيقية أى الفضيلة - انتشرت في « لغز قابس » كما أثبت ذلك إثباتاً قاطعاً الأستاذ بريشتر . واتهى إلى القول بأن لغز قابس قد ألفه رواقى عاش في زمن بانتيوخس أوسنكا^(٣) .

وقد عرف لغز قابس في العالم الإسلامى ، كما قلت . وأثرت الأخلاق الرواقية في كثير من صوفية الإسلام ، كما أثرت في كثير من أبحاثهم الأخلاقية .

(١) نفس المصدر ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٣) انظر العرض الرائع لمختلف آراء الباحثين في لغز قابس في مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوى

لجاويدان خرد ص ٤٨ - ٥٤ .

١٠ - الشكاك التجريبيون :

أما عن الشكاك التجريبيين اليونان فقد عرفهم الإسلاميون أيضاً ، وقد انتشرت آراؤهم في كتب الكلام والفلسفة . وقد رأينا من قبل كيف عبر عنهم الطوسي باللائدريه . ويبدو أن آراءهم قد نقلت عن طريق غير مباشر . يرى آسين بلاسيوس في بحث كتبه عن معنى كلمة تهافت ، أن تهافت الغزالي ليس في معظمه إلا ترديداً لكتب سكتوس امبريقوس^(١) ويذكر البيهقي أن التهافت مستمد من كتاب ألفه يحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق يرد فيه على أرسطو وأفلاطون . ويحيى النحوي هو جون فيلوبون . وفعلاً قد كتب جون فيلوبون في الرد على الفلاسفة وبخاصة برفلس . ويبدو أن الكتاب قد وصل إلى الإسلاميين . ومن المرجح أن جون فيلوبون استند على الشكاك التجريبيين إلى حد كبير . كما أن آراء الشكاك التجريبيين قد وصلت إلى الإسلاميين عن طريق المشائين المتأخرين . وقد ذكر عن جالينوس أنه قد قد الشكاك . كما يقول الشهرزوري إن جالينوس اشتغل بالتجربة وحكاية أصحاب التجارب ، فهل معنى هذا أنه نقل أيضاً الجانب الإنشائي من آراء الشكاك إلى العالم الإسلامي . إننا نلاحظ أيضاً أن كثيراً من نقد ابن تيمية للمنطق الأرسططاليسي إنما يستند على عناصر مأخوذة من الشكاك التجريبيين .

وقد عرف الإسلاميون اسم «بيرون» فأسماء القفطي فورون الذي ويقول عنه : « هذا فيلسوف من فلاسفة يونان . وكانت حكمته هي الحكمة الأولى التي لم يستقر أساسها . وكان صاحب فرقة ، وله جمع يتعلمون منه الفلسفة الأولى الطبيعية التي كان يذهب إليها فيثاغورس الملقى وعوام الطلبة من المصريين واليونانيين »^(٢) ومن العجب أنه لم يذكر أنه مؤسس مدرسة الشك . ولكن المذهب - قد عرف معرفة تامة على العموم :

١١ - الأفلاطونية المحدثة :

ولنتقل الآن إلى الأفلاطونية ، وهي أكثر المذاهب أثراً في العالم الإسلامي ، لنرى قصة من أعجب القصص . فقد نقلت آثار الأفلاطونية المحدثة على أوسع صورة وتدارسها المسلمون والإسلاميون ، أنكرها الأولون وقبلها الآخرون . أنكرها أهل الكلام المتكلمون بلسان الإسلام ، وقبلها الإسلاميون من فلاسفة ابتعدوا بها عن روح الإسلام . وأعلن المسلمون تكفير الإسلاميين من الفلاسفة لأجلها . ولكن لم يعرف المسلمون اسم مؤسسها . والقصة كما قلت طويلة ومثيرة .

يقابلنا أولاً - تلك المجموعات المشهورة التي عرفت باسم المجموعات الهرميسية ، أو الكتابات الهرميسية . وقد انتشرت هذه الكتابات في العالم الإسلامي . وأثرت أثراً بالغاً في كثيرين من

(١) Asin palacios : Sens du mot Tehafot dans les servue lep, Chazali pp. 1-2.

(٢) القفطي : أخبار ص ١٧١ .

المفكرين الإسلاميين - أثرت في سلامان وأبسان لابن سينا وحى بن يقطان لابن طفيل والغربة الغرية للسهروردي وفي كتب الكثيرين من صوفية الإسلام المتفلسفة . ولقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة أن المجموعات الهرميسية هي من وضع أمونيريس ساكاس أول فلاسفة المذهب الإسكندري الحديث . أما أثر الأفلاطونية الحديثة في الإسلاميين فقد كان عن طريق فيلسوفها الكبير أفلاطون أو بمعنى أدق عن طريق كتاباته .. ذكر ابن النديم اسمه ضمن مفسري كتب الفيلسوف - أي أرسطو - في المنطق وغيرهما من « الفلسفة » وهو آخر فيلسوف في هذه القائمة « ودعاه قلوطينس » .^(١) ثم يذكر القفطي « قلوطين » ويقول إنه « كان حكيماً مقيماً ببلاد اليونان له ذكر » وأنه شرح بعض كتب أرسططاليس ، وأن المترجمين قد ذكروه من شراح أرسطو ، وأن تصانيفه نقلت من اليونانية إلى السورانية ، ولكن لم ينقل منها شيء إلى اللغة العربية .

ولكن المسلمين عرفوا أفلاطون باسم « الشيخ اليوناني » وعرضوا - تحت هذا الاسم المذهب الأفلاطوني الحديث . فالشهرستاني يتكلم عن هذا الشيخ اليوناني ويذكر رموزه وأمثاله ، وهي تناول الحيولى والصورة والعقل الفعال . ثم يشرح معنى النفس عنده بأنها جوهر كريم شريف ، تشبه دائرة قد دارت على مركزها غير أنها دائرة لا بعد لها ، ومركزها العقل ، وللعقل أيضاً دائرة استدارت على مركزها ، وهو الخير الأول المحض . غير أن دائرتي كل من النفس والعقل تختلفان : دائرة العقل لا تتحرك أبداً ، بل هي ساكنة دائماً ، شبيهة بمركزها ، لأنها تتحرك نحو مركزها حركة اشتياق - لا حركة استكمال - للخير الأول المحض . بينما دائرة النفس متحركة على مركزها وهو العقل حركة استكمال . وكذلك دائرة العالم السفلى ، فإنها تدور حول النفس مشتاقة إليها . وهي إنما تتحرك بهذه الحركة الذاتية شوقاً للنفس ، كشوق النفس للعقل ، وللعقل للخير المحض الأول . ولأن دائرة هذا العالم السفلى جرم ، والجرم يشترك إلى الشيء الخارج عنه ، ويحرص إلى أن يصير إليه فيعانقه ، فلذلك يتحرك الجرم الأقصى الشريف حركة مستديرة ، لأنه يطلب النفس من جميع نواحيها لينالها ، فيستريح إليها ويسكن عندها .

أما الله ، فليس له صورة ولا حلية ، لا كصور الأشياء العالية ولا الأشياء السافلة . كما أنه ليس له قوة مثل قواها ، هو فوقها جميعاً ، وذلك لأنه أبدعها بتوسط العقل ، والمبدع الحق شيئاً من الأشياء ، بل هو جميع الأشياء ، لأن الأشياء منه . وهو علة الأشياء ، وعلة كونها ، وعلة شوقها ، وليس منه شيء مما أبدعه ولا يشبه شيئاً منه ، ولو كان كذلك ، ما كان علة الأشياء كلها .

(١) ابن النديم الفهرست ص ٢٧١ .

والله ليس بمتناه ، لا كأنه جسد بسيط ، وإنما تقاس عظمته بقوته وقدرته لا بالكمية ولا بالمقدار ، فلذلك صار مبدعها محبوباً تشناه الصور العليا والسفلى ، وقد اشتاقت لأنه كساها « حلية الوجود » من وجوده هو . والله قديم دائم على حاله لا يتغير ، والعاشق يعمل على أن يصير إليه ويكون معه .

وللمعشوق الأول — أى الله — عشاق كثير ون ، وقد يفيض عليهم كلهم من نوره من غير أن ينقص منه شيء ، لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك .

وأرل المبدعات منه العقل الأول ، وشوق هذا العقل إلى الله أشد من شوق سائر الكائنات ، لأن الأشياء كلها تحتها ، وكنه هذا العشق من العقل الأول لله مجهول ، إذ العشق لا علة له . ولكننا بإدراكنا القاصر نقول « إن الأزل هو المبدع الحق ، وهو الذى لا صورة له ، وهو مبدع للصور ، والصور كلها تحتاج إليه ، فتشتاق إليه ، وذلك أن كل صورة تطلب مصورها ونحن إليه » .

وأبدع الله الأشياء كلها بغاية الحكمة ، ولا نستطيع أن نفكر أو نؤزل علل كونها ، ولم كانت على الحال التى هى الآن عليها ، ولا أن نعرف كنهها ، ولا علة كون الأرض فى الوسط أو علة كونها مستديرة غير مستطيلة ولا منحرفة كل ما نعلمه : أن الله صيرها كذلك ، وإنما أبدعت بغاية الحكمة الشاملة لكل حكمة . وكل قاعل من الفاعلين يفعل بعقله . وتفكيره منه ، لذلك لا يكون فعله محكماً غاية الإحكام ، أما الله ، فلا يفعل بروية ولا فكرة : إنه ينال العلل بلا قياس ، بل يبدع الأشياء ويعلم عللها قبل الفكر والعلل والبرهان .. سائر ما أشبه ذلك ، وإنما هذه كانت أجزاء أبدعها فيما بعد ، فكيف يستعين بها ، وهى لم تكن بعد !!! .

والجواهر العالية للعقلية ، إنما فاضت منه ، وقد تفاضلت مراتبها لاختلاف قبولها من النور الأول ، لذلك صارت ذات مراتب شتى ، فمنها ما هو أول فى المرتبة ، ومنها ما هو ثان ، ومنها ما هو ثالث^(١) .

هذا هو ملخص ما أورده الشهرستانى منسوباً إلى الشيخ اليونانى ، ويدوأنه آراء أفلاطون ومذهبه . ثم نجد إشارة إلى الشيخ اليونانى فى جاويدان خرد ، غير أن هذه الإشارة تربطه بدويجانس الفيلسوف الكابى المشهور فيقول « ودويجانس هذا صاحب الشيخ اليونانى ومعلمه ... والشيخ اليونانى هو صاحب الحكمة التى ظهرت منه فى كتبه المعروفة ، وليس هذا موضع ذكرها . فن أحب أن يطالعها ، فليقرأها من تلك الكتب ، فإنها موجودة »^(٢) . والإشارة غريبة ، فلم يكن أفلاطون من أصحاب دويجانس . وقد دعا هذا الدكتور بدوى محقق جاويدان خرد إلى الشك

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٤١٥ - ٤٢٥ .

(٢) مسكويه : جاويدان خرد ص ٢١٦ .

في أن يكون الشيخ اليوناني أفلوطين ، غير أن من المعروف أن الإسلاميين خلطوا بين عصور الفلاسفة خلطاً تاماً . ولكن ما يسترعى الأنظار هو قول مسكويه : إن كتب الشيخ اليوناني موجودة ، ومن شاء فليطالعها ، ونحن لا نعلم كتاباً في العالم الإسلامي باسم أفلوطين أو الشيخ اليوناني .

غير أن مذهب أفلوطين ونظرياته قد عرفت على أكبر نطاق خلال كتاب أنولوجيا أرسططاليس . . . وقد ثبت بما لا يدع مجالاً للشك ، أنه أجزاء من تاسوعات أفلوطين ، التاسوعات أو التاسوعات الرابعة والخامسة والسادسة . ولكنه عرف عند الإسلاميين منسوباً إلى أرسططاليس^(١) . ثم أثبت بول كراوس أن رسالة في العلم الإلهي منسوبة إلى الفارابي هي أيضاً استخلاصات منتزعة من التساع الخامس لأفلوطين . نقل إذن الجانب الأكبر من فلسفة أفلوطين - المنسوبة إلى أرسطو - إلى العالم الإسلامي ، ولم ينتبه الإسلاميون - اللهم إلا لحات في عقل الفارابي ظهرت واختفت - أن أنولوجيا لا يمكن أن تنسب لأرسطو ، بالرغم من أنه كان واضحاً للإسلاميين أن الآراء المنبثقة في الكتاب تخالف تماماً ما وصل إليهم من جوهر فلسفة أرسطو . لقد قيل إن المفكرين الإسلاميين أرادوا التوفيق والتنسيق بين مختلف المذاهب ، وأن الأفلاطونية الحديثة قد فعلت هذا من قبل ، ففي أعماق المذهب الأفلاطونية وأرسططاليسية وفيثاغورية ورواقية وغنوصية شرقية - وكذلك أراد الإسلاميون ، وقيل إنه كان في أرسطو نزعة جافة مجردة لم تصادف هوى في نفوس الإسلاميين - فأمدتهم الأفلاطونية الحديثة بنزعة روحية غامضة وغنوصية كامنة ففدت إلى أعماق الحضارة العربية السحرية . وقيل أيضاً إن الإسلاميين لم تكن لديهم تلك الروح النقدية التي تميز بين مختلف المذاهب ، وأنهم كانوا فقط تلامذة أمتاء للسوريان ، فقبلوا ما قدمه لهم الترجمة من هؤلاء قبولاً تاماً . ولكن لماذا فعل الإسلاميون المتقدمون هذا ولم يفعل ابن رشد ؟ وكيف تناول الإسلاميون أنولوجيا واعتبروها كتاب أرسطو الكبير ، وكانت لديهم ترجمة بل ترجمات تامة « لما بعد الطبيعة لأرسطو » وبين ما بعد الطبيعة وأنولوجيا خلاف شاسع . وأيضاً ما كان ، فقد انتقل أفلوطين إلى العالم الإسلامي - خلال كتاب ينسب لأرسطو .

غير أن المذهب الأفلاطوني الحديث ما لبث أن وجد طريقه الخصب إلى تراث الإسلاميين الفلسفي على يد الفيلسوف الوثني الأفلاطوني المحدث برقلس وكان لبرقلس أو بركليس من الأثر الكبير في دوائر الإسلاميين ما يضارع أثر أرسطو نفسه . قد عرف مؤرخو الفلسفة الإسلاميون اسمه كما ذكروا أنه « أفلاطوني » وأنه « القائل بالدهر » . كما عرفوا رد يحيى فيلوبونوس أي يحيى النحوي عليه ، كما عرفوا قائمة كتبه ، وعلى الأخص كتاب النولوجيا - الربوبية - وقد كتب برقلس كثيراً عن أفلاطون ، ونقلت كثير من كتب برقلس إلى العربية . على أن أهم

(١) انظر مقدمة أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بلوي من ص ٣ إلى ٦٦ .

(٢) القفطي : أخبار ص ٦٣ وابن النديم : الفهرست ص ٣٦٤ .

كتبه التي تحوى المذهب الأفلاطوني -- هو كتاب الإيضاح في الخير المحض -- وقد ذكره ابن النديم باسم « الخير الأول » وقد عرف الكتاب أيضاً باسم كتاب العلل^(١).

وقد كتب الشهرستاني صحائف ممتازة عن برقليلس ، وعرض لشبهه في قدم العالم وأزلية الحركات ، وقد شغلت هذه المسائل العالم الإسلامي ، وحاول المتكلمون نقضها . ومن المحتمل كثيراً أن تكون حجج كثيرين من المتكلمين قد وجهت إلى آراء برقليلس بالذات . بل كان رأى برقليلس « مصطلحاً خاصاً » يطلق على معتققي الفلسفة ، بحيث يقول الشاعر :

فارقت علم الشافعي ومالك شرعت في الإسلام رأى برقليلس

ويبدو أنه كان لبرقليلس أنصاره ، وأنهم كانوا يدافعون عنه فيذكر الشهرستاني أن فريقاً من المتعصبين لبرقليلس من مهد له عذراً في ذكره هذه الشبهات . وذهب إلى أنه كان يكلم الناس بأسلوبين أحدهما روحاني بسيط ، والآخر جسداني مركب . وكان معاصروه جسميين -- أو بمعنى أدق ماديين حسيين -- فدعاه إلى ذكر هذه الأقوال مقاومتهم إياه ، أى قالها خشية لهم . فخرج عن طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة . ومرة أخرى يذكر الشهرستاني الذاتية عن برقليلس^(٢) ولقد أثر برقليلس أثراً كبيراً ، تأثر به الفارابي وابن سينا كما ينقل إلينا ابن النديم والقفطي أن الفيلسوف الملقب بمحمد بن أبي زكريا الرازي كتب كتاباً في الشكوك التي على برقليلس^(٣) ، أثار برقليلس -- كما قلت -- ثورة في العالم الإسلامي ، ولذلك سرعان ما تقبل بعض المفكرين المسلمين رد يحيى النحوي على كتاب آخر لبرقليلس هو « حجج برقليلس في قدم العالم . وقد عرف الإسلاميون كتاب يحيى النحوي ويذكر بعض المؤرخين -- كما قلنا -- من قبل إنه أثر في أبي حامد الغزالي -- كما أنه أثر في أبي البركات البغدادي وفي الفيلسوف أبي الخير الحسن بن سوار البغدادي المعروف بابن الخمار^(٤).

كانت للأفلاطونية المحدثة -- وهي نهاية الفكر الهيلينستي ، أى الفكر المترجع بعناصر شرقية -- أكبر الأثر في دائرة الفلاسفة الإسلاميين المنسقين ، ساروا وراءها ، وكانت فلسفتهم فلسفة موقفة انتخائية كما يقول دي بور : « وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق . ويمرر تاريخها أدنى أن يكون فهماً وتشرباً لمعارف السابقين لا ابتكاراً . ولم تتميز تميزاً يذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ،

(١) الدكتور عبد الرحمن بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٢٠ - ٢١ ، وقد نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي الترجمة العربية القديمة لكتاب الإيضاح في الخير المحض ، كما نشر حجج برقليلس في قدم العالم ومسائل برقليلس في الأشياء الطبيعية ، وشذرات من كتاب أرسطوخوسيس الصغرى لبرقليلس .
(٢) الشهرستاني : الملل ج ٢ ص ٤٣٢ . (٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٣٣ .
(٤) الدكتور بدوي : الأفلاطونية المحدثة عند العرب ج ١ ص ٣٥ .

ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ، فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها . وفي فقرة أخرى يقرر أننا نكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة . ولكن كان في الإسلام رجال كثير ون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفكير^(١) .

وهذا الحكم حتى ، إذا ما قصدنا بالفلسفة : فلسفة الدائرة الفلسفية اليونانية التي ظهرت في العالم الإسلامي ، وكان رجالها يونانيين روحاً ... الكندي والفارابي وابن سينا ، وابن رشد إلى حد ما . . . من تابعهم من دوائر قليلة بمنزلة ، كما قلت من قبل . أما عن الدائرة الفكرية للفلسفة المسلمة التي تعبر عن روح الإسلام . فتختلف أشد الاختلاف عن هذه الفلسفة الإسلامية المشائية أو الأفلاطونية المحدثة .

أجل . . . إن الفلسفة الإسلامية هي شيء أعظم بكثير وأشد نضجاً من هذه الفلسفة السابقة . هي فلسفة كاملة في تعبيرها عن الإسلام الحقيقي ، وأهلها مسلمون روحاً وجسداً . إن هذه الفلسفة - فلسفة المتكلمين من أشاعرة وما تريدية ومعتزلة وشيعة معتزلة ، وصوفية أخلاقية سنية - هذه الفلسفة الإسلامية لم تقبل فلسفة اليونان بل لفظتها . أما هذا النموذج المصبوغ بصبغات اليونان والفرس وبصبغة الغنوص ، فليس هو أبداً فلسفة إسلامية من يجرؤ على القول إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام ١٢ أو أن ابن سينا يمثل الفلسفة الإسلامية في شيء ١٩ ولعل ابن رشد كان أكثر أصالة من هؤلاء وأكثر نفاقاً ، فقدم مذهباً مسلماً في بعض كتبه ، ومذهباً يونانياً في البعض الآخر . إن الفلسفة الإسلامية الحققة لم تتناول أبداً الفلسفة من حيث انتهت لدى الأفلاطونية المحدثة ، لقد تلتى هذه الأخيرة رجال نشأوا في العالم الإسلامي « ولم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفكير » أما رجال الفلسفة الإسلامية أو بمعنى أدق « الفلسفة المسلمة » فقد كانوا في حلقاتهم يضعون تصوراً فلسفياً جديداً ما أبعد عن تلك الفلسفة الانتحائية الموقفة التي قلغ بها العالم الإسلامي السوريان من يعاقبة ونساطرة ، والصابئة ، وعازيهم عليها أمراء الترف الحالمون في قصورهم المرفهة المنيفة .

كان ابن سينا تعبيراً عن فلسفة يونان ، ونشازاً في نسق الفكر الإسلامي في أعماقه ، يعيش في ظلال الفلسفة اليونانية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسططاليسية أم أفلوطينية ، بينما كان إمام المهدي أبو الحسن الأشعري وأتباعه من أمثال الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي أو غرماؤهم من المعتزلة يعبرون عن روح الإسلام المنبثق من القرآن والسنة . فلا ضير أن يذكر الباحثون الأوروبيون أننا لم ننتج في دائرة الفكر اليوناني جديداً ، لم يكن يشغلنا هذا الفكر ، ولم تفتن به

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٤٠ - ٤١ .

الفئة الكبرى— صمًا وعميانًا، كان يشغلنا تصورات أخرى أمدنا بها القرآن كما أمدتنا بها السنة ، وفي ضوءها قام أهل الكلام بوضع فلسفتهم .

ولذلك لم تؤثر الأفلاطونية المحدثة في المسلمين ، وإن كانت قد أثرت في هذه طوائف حملت أسماء المسلمين ، وكانت هذه الطوائف قليلة متناثرة . وكان في الأفلاطونية المحدثة غنوص تتمثل فيه كل صفات المذاهب الغنوصية . وقد تلاق فيها هذا الغنوص -- وكان أخطرها -- مع غيره من غنوصات مختلفة . تلقت الأفلاطونية المحدثة بالغنوص في جند يسابور وفي غيرها من مدن شرقية ، وقد حاولت أن تنفذ إلى أعماق الحياة الإسلامية قد نخلت في الحديث . وقد عدد الباحثون المحدثون أحاديث قديمة موضوعة وضعت بعد عصر النبي عليه السلام ، وفيها تلك الصبغة الأفلوطينية المحدثة ، مثل قولهم « أول ما خلق الله العقل ، فقال له : أقبل فأقبل : ثم قال له : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزني وجلالي ، ما خلقت خلقاً أكرم على منك ، بك آخذ ، وبك أعطي ، وبك أئيب ، وبك أعاقب » . هذا الحديث اعتبر قديماً ، بينما كان غنوصيون إسلاميون هم الذين أنطقوا النبي إياه بلسان أفلوطين . غير أن علماء الحديث -- وفي مقدمتهم تقي الدين بن تيمية أثبتوا وضعه ، وصلته بالفلسفة اليونانية وهاجموه هجوماً عنيفاً ، والحديث الآخر « كنت نبياً وآدم بين الطين والماء » حديث أفلوطيني هو الآخر . والحديث الثالث « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوا » هو أيضاً حديث أفلوطيني .

من هذا نرى أن الأفلاطونية الحديثة دخلت في علم من أشد العلوم الإسلامية أصالة ولكن علماء الحديث قاوموا كل الأفلوطينيات مقاومة عنيفة .

ولم يتأثر المتكلمون في مباحثهم بالفلسفة الأفلوطينية المحدثة أبداً ، إذ أن بين جوهر الفلسفتين تعارضاً عنيفاً . غير أن بعض الطوائف التي اعتبرت خارجة على الإسلام ، كغلاة الشيعة والباية واليهائية ، أخذت بكثير من قواعد الفلسفة الأفلوطينية الحديثة ، ولكن تنصل تلك المذاهب صلة أوضح بالغنوصية الشرقية الممتزجة بعقائد أفلاطونية حديثة من ناحية ، ومن ناحية أخرى بفلسفة الهرامسة المشهورة التي وضعها فلاسفة سابقون على أفلوطين -- كأمنيوس ساكاس وغيره ، في تلك المدارس التي سادت الإسكندرية قبل ظهور أفلوطين بوقت قصير جداً .

الفصل الرابع

الغنوصية والإسلام

١ - تحليل مصطلح « الغنوصية » ومبادئها العامة :

« الغنوص » أو « الغنوسيس » هي كلمة يونانية الأصل معناها « المعرفة » ، غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحياً هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا ، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقاً مباشراً بأن تلقى في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية . وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود ، وأن الغنوصية أقدم « وحى » أوحى الله به فانتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخرى ، ولا يكف انتقاله ولا ينتهى . وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبداً . وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه ، معلنين أن بيدهم « مفاتيح الأسرار الإلهية » و « أسرار القدس الأعلى » ، وأن « بالغنوص » الخلاص الأبدى ، ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض الذى ينبعث دائماً من الملائ الأعلى . ولا نعرف بالدقة أين ظهر . . . هل أتى من فارس أو من الهند ؟ ! !

وقد قامت الغنوصية بتخطيط عام للوجود ، وضعت على قمته الله ، وجوداً معقولاً معارفاً للمادة ، غير مدرك على الإطلاق ، ومن هذا الوجود صدرت الأيونات متتابعة ، الواحدة بعد الأخرى في نسق زوحي ، كل زوج مكون من ذكر وأنثى ، وكلما ابتعدت الأيونات عن الوجود الأول ازدادت كثافة ، وقلت مفارقتها للمادة . وأراد أيون من تلك الأيونات أن يرتفع إلى « الله » بدون أن يطهر نفسه بالغنوص ، فطرده من مكانه ، فصدرت عنه أيونات شريرة مثله . ومن هذه الأيونات الشريرة صدر العالم المادى وما فيه من أجسام . وليست النفوس - وهى مارة في هذا العالم المادى - الأجسام ، فسيجنها هذا الأيون الخاطى وبقيت في الأجسام ، في هذا الإنسان . ولكن النفوس البشرية تحاول مرة أخرى الخلاص والصعود إلى عالمها الأول ، وهنا يحدث الصراع العارم في الإنسان بين قوى الخير وقوى الشر ، فمن كانت فيه طبيعة الغنوص ، عاد إلهياً ربانياً . ومن تغلبت فيه طبيعة المادة ، لم يرتفع عن عالمه الأدنى . ومن تساوت فيه الطبيعتان حدث الصراع وقد يتغلب الخير وقد يتغلب الشر ولكن : إذا كان الله خيراً محضاً ، ووجوداً مفارقاً غير مادى فكيف صدر عنه شر محض ، ووجود غير مفارق ، ومادى ؟ . . . لقد حل حكماء الفرس القدامى - كما سنرى - المشكلة ، وذلك بإيجاب أصليين للوجود أو بمعنى آخر إلهين للوجود : إله خير ، هو النور وإله شرير هو الظلام . وتلاقحت المذاهب وأصبحت الثنائية بين الله والمادة

عنواناً على الغنوصية . والشقة بين الله والمادة بعيدة تمام البعد . فكان لا بد أن تملأ بوسطاء . . . بأزواج من الأيونات ، تزداد كثافة كلما بعدت عن الله ، وتقل كلما اقتربنا منه . . . وه على للنفس أن تجتاز كل الأيونات أو العوالم ، أو الأراكنة كما يسمون أحياناً . تفعل هذا بالغنوص أو بالكلمة « أو » بروح القدس « حتى تعود ثانية إلى الله .

٢ — الغنوصية اليهودية والمسيحية :

لقد رأينا ، ونحن نعرض لليهودية . من قبل . كيف دخل الغنوص في أعماقها . إننا نجد آثاراً منه في التلمود ، سرى إليها من مجاورة اليهود للفارسيين ، وهم في متفاهم . في بابل ثم التحم الغنوص بيهود الإسكندرية ، ثم بيهود فلسطين ، وكان هؤلاء اليهود الأخيرين مجموعة من الأطباء الروحانيين الذين يمارسون السحر والكيمياء والطب . ويذهب منك إلى أن المسيح ظهر في وسط هؤلاء ، وأنه كان من أعضاء جماعتهم السرية .

وتبلورت الأفكار الغنوصية في أعماق اليهودية فيما يطلق عليه اسم « القبالة أو الكبالا » وكانت الكبالا أكبر غنوص سرى متحرك في أرجاء العالم المعروف وقتئذ . وقد كنت في كل مكان يعيش فيه اليهود ، تحاول أن ترحف على كل عقيدة ، وأن تسيطر على كل مجتمع ، مدعية أن بيدها الخلاص ، وفي باطنها تحاول القضاء على كل عقيدة تخالف العقيدة اليهودية .

إن الكبالا اليهودية في جوهرها الغنوصي هي تشوف نحو معرفة للعالم ، وأصله ، وحكومته وغايته . ولكن هذه المعرفة لا تتكون عن طريق الفكر والبحث في الحرد من حيث هو بواسطة العقل ، إنها تتحقق خارجاً عن طريق العقل ، بل بالتأمل والإشراق . ولا بد للتوصل إلى هذه المعرفة من سلوك قاس ، وتركز داخلي وانعكاس باطني . ولذلك كان يفترض على المريدين لكي يصلوا إلى حدود التكريس من مزاول طقوس طويلة ومعقدة . وإذا كانت القبالة تعني لغويّاً التقليد ، فإنها ترى أن التقليد مساو تماماً للحدس وللذوق . ومتطابق معهما فلا يمكن إذن فهم هذا التقليد إلا بالغنوص ، وهذا الغنوص هو الذي يفسر التقليد . وهنا يخرج التقليد عن معناه الحقيقي ويقرر فيدا أن القبالة أو الكبالا هي الغنوصية اليهودية في أجلي مظاهر الغنوصية ، فقد زحفت الغنوصية على اليهودية قبل زحفها على المسيحية ، وسيطرت على كثير من عقائدها ، وقدمت لليهود — معرفة بالوجود ، وبكوين الوجود الداخلي وروحانيته تفسيراتها المعروفة ، مدعية أنها تصل إلى هذا بطرق تتجاوز العقل ، وأنها تستلهم حياً خاصاً ، وأعلنت الغنوصية اليهودية : أن مبادئها لا ينبغى أن تلقى إلا للحلقة محددة من المريدين ، وأنها تريد أن تصل بهم إلى الخلاص الفردي والجمعي . إن الثيوصوفية القبالية اليهودية كانت تعلن أنها تريد أن تصل إلى الحياة الباطنية للملكوت الإلهي ،

وأن يعيش فيه خلص اليهود^(١) ، ثم ما لبث أن اندفعت ، وقد أحاطت بها علوم السحر والطلاسمات والكيمياء ، إلى قلب المسيحية فأثرت فيها . واتخذت الكابالا طريقين — الكابالا العملية ، والكابالا النظرية . أما الأولى ، فهي تعليم للسحر والشعوذة ، والثانية مذهبها الغنوصي النظري . سار الاثنان سوياً ووثيداً ، في العالمين المسيحي والإسلامي .

وقد سبق أن تكلمنا عن أثر الغنوصية في فيلون . وقلنا إن فيلون مهد لظهور المسيح . وقد أثر فيلون أكبر الأثر في القديس يوحنا الإنجيلي . وأن كثيراً مما ذكره يوحنا إنما هو مأخوذ من فيلون . وقلنا إن في المسيح أبرز صفات الغنوصي . والمسيحية نفسها دين غنوصي ، ولكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده . فالاتحاد المطلق بين العارف والمعرف ، سواء في العرفان أو في المادة ، إنما كان بين الله والمسيح فقط ، وهنا ظهر الغنوص يحارب المسيحية في العصر الهلنستي ، وتجاربه المسيحية : فبينما الغنوص يعلن أن المعرفة الإلهية قد يتذوقها تلوفاً كاملاً — أو بالصورة التي تلوفاً المسيح نفسه — كل من ألقى فيه الغنوص وتذوق « سر الكلمة » بحيث يعود جوهراً ربانياً ، تقصر المسيحية « روح القدس » للمسيح و « الكلمة » له .

ولذلك نرى سمعان — أحد أحبار السامريين وأقدم يهودي بعد وفاة المسيح بقليل — يعلن : أن الغنوص ليس للمسيح فقط ، وإنما يظهر في كل مكان وأن الإله الأعلى أظهر نفسه للسامريين كأب في شخصه هو ، وأظهر نفسه لبقية اليهود في شخص المسيح ، وسيظهر نفسه في كثير من الأماكن كروح القدس . وأن هذا الإظهار سيكون مستمراً مادامت الدنيا . بل إنه أعلن قسوته هو نفسه على منح « روح القدس » لمن يتظاهر من مريديه ، وقام بمعجزات من نوع معجزات المسيح ، فأمن به الكثيرون وبقيت دعوته زمناً طويلاً ، وكادت أن تقضى على المسيحية ، لولا قيام بعض أباطرة الرومان الذين اعتنقوا المسيحية بمقاومة السمعانية .

ثم ظهر في القرن الثاني الميلادي ثلاثة من كبار الغنوصيين المسيحيين هم باسيليدس وفالنتينوس ومارقريون ، وفكرتهم العامة أن هناك إلهين : إله العهد القديم ، وهو إله قاس جبار منتقم ، وإله العهد الجديد ، هو إله طيب خير محب . الإله الأول رئيس الملائكة الأشرار والثاني رئيس الملائكة الأخيار . الإله الأول صانع العالم المحسوس ، والثاني صانع العالم المعقول ، وقرروا أن هذا هو الحل الوحيد لتفسير التعارض الكبير بين التوراة والإنجيل .

ثم تكلموا عن صدور الموجدات عن الإله حتى تنتهي إلى المادة ، إلى الجسم الكثيف ، وكيف يتخلص الإنسان من هذا الجسم ، وكيف يعود إلى الإله الأعلى .

وقد عرف المسلمون الغنوصية اليهودية ونقلت إليهم . بل إن فيلون قد وصل إليهم خلال مسالك متعددة ، ونرى كثيراً من أفكاره منبثة في كتب فلاسفة الصوفية الإسلاميين . إن

فيلسوف الصوفية محي الدين بن عربي إنما هو صورة أخرى من قبلون . والكلام اليهودية الغنوصية تغلت في أعماق المذهب الإسماعيلي . وقد عرف المسلمون أيضاً فرقة عروضية تعيش في العالم الإسلامي وتزاول طنوسها وهي الشيليين . ومؤسس هذه الفرقة هو شيلي ، وشلي هذا من طائفة المغتسلة ، ويرى المسلمون أنه كان يميل إلى مذهب اليهودية ويأخذ به .

أما الغنوصية المسيحية فقد عاشت قوية حتى بعد دخول الإسلام . فيتكلم ابن النديم^(١) عن المرقونية — أصحاب مرقيون — ويقرر أنهم طائفة من النصاري يؤمنون بالأصاين القديمين — .
النور والظلمة ، ولكنهم يرون أن هناك «كوناً ثالثاً» امتزج بهما وخلطهما أو «أصل ثالث» كما يقول الشهرستاني «هو المعدل الجامع وسبب المزاج»^(٢) أي مزج النور بالظلمة : ذلك أن المتنافرين المتضادين لا يمتزجان إلا بجامع . وحصل من الاجتماع والامتزاج هذا العالم ، أو الحياة ، وبعث النور إلى العالم الممتزج روحاً مسيحية هو روح الله وابنه ، نخنا على المعدل السليم الواقع في شبكة الظلام الذي هو الإنسان ، والذي هو ليس بنور محض ولا ظلام محض . ومن اتبع رسول هذا الكون الثالث ، ومن اتبع روح القدس الآتي من الأب ، من النور ، فلا يلمس النساء ولا يقرب الخمر ، نجما وعدد نوراً بحتاً . ومن خالفه هلك وعاد ظلاماً بحتاً . وقد ذكر ابن النديم أن لهم إنجيلاً خاصاً بهم ، وكتباً دينية كثيرة ، وأنهم يتشرون حتى عصره في خراسان ولكنهم يتسترون بالمسيحية

٣ — الغنوصية النمارسية :

غير أن الغنوص وأثره ، إنما ظهر في الأديان النوية الفارسية المتأخرة . وقد نشأت هذه المذاهب نشأة غير غنوصية ، ثم انتهت إلى غنوصية عنيفة . وقد جمعها المسلمون تحت اسم المحيوس وإذا كانوا قد أحسبوا بينها من فروق ، فكانوا يذكرون : أصحاب (الاثنين) ، (المانوية) أي فرقوا تفريقاً دقيقاً بين النحلتين .

وقد نشأت الثنائية من فكرة أخلاقية بحتة ، من محاولة تفسير الشر في العالم ، وبهذا أدى البحث في الشر إلى تلمس الأصول التي يقوم عليها الخير والشر . ولم يستطع حكماء العجم القدامى فهم صدور الفكرتين عن موجود واحد يوجد ههما معاً ، إنما ارتفعوا بخيرية الصانع وطيبته إلى أعلى مكان ، كان لا بد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج الشر . والعالم نزاع بين المبدأين أو بين القوتين ، أما هاتان القوتان فهما النور والظلام ، وبالفارسية : يزدان وأهرون :
واختلف حكماء الفرس في فهم كل واحد من هذين المبدأين ، هل هما قديمان أم أن

(١) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٤ .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ص ٩٢ .

للنور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ؟ . ثم كيف يخلص النور من الظلمة ؟ يقول الشهرستاني « إنهم جعلوا الامتزاج مبدأ ، والخلاص معاد »^(١)

(أ) كيومرث :

ويبدو أن أول من نسب إليه - في الأساطير الفارسية - القول بأصل الوجود هو « كيومرث » وهو في الأساطير آدم ، أول الخليفة . وقيل إنه أول من بشر بالأصلين يزدان وأهرمن . وذهب إلى أن يزدان أزلي قديم ، وأهرمن محدث مخلوق . ولكن كيف حدث هذا الحدث ؟ وكيف خرج من النور - وهو خير بحت - الظلام وهو شر بحت ؟ تعالج أسطورة الكيومرثية المسألة علاجاً بديعاً فتقول : إن الظلام هو الفكرة الرديئة ، فكرة الشر ، حدثت في النور ، حين فك يزدان في نفسه « أنه لو كان لي منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة الرديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، فحدث الظلام وتشتد في هذه الفكرة » . وهذه الفكرة ، أو هذا الظلام انفصل من عالم النور وسمى نفسه أهرمن . انفصل عنه لأنه يخالفه طبيعة وقولا ، ولا يستطيع الظلام أن يجيا مع النور ، ولا النور أن يجيا مع الظلام . وقد بدأت بين عسكر النور وعسكر الظلام محاربة ، فتدخلت الملائكة وصالحوهما ، على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يترك العالم ليزدان . ولكن كيف حدث الامتزاج بين الاثنين ، بين النور والظلمة ؟ يرى كيومرث أن النور خير الناس ، وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يرفعهم الله من مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجساد فيحاربون أهرمن . وقد طلبوا تقمص الأجساد لكي يحاربوا أهرمن وجنوده على أن يمدهم النور بقوة من جنده . فإذا ما تم لهم الانتصار وقضوا على أهرمن وجنوده ، عادوا ثانية إلى عالم النور ، وإذا ما ظفروا بأهرمن وجنوده . تكون القيامة . فذاك سبب الامتزاج وهذا سبب الخلاص^(٢) .

(ب) الزروانية :

ثم تظهر الطائفة الثانية وهي الزروانية وكانت تسود أيضاً الأساطير الفارسية ، ويقال أيضاً إنها عاصرت النبي سليمان بن داود وأنها قاومت مقاومة عنيفة . والزروانية عقيدة تشبه الكيومرثية . غير أنها صورت نشأة الموجودات في صورة أخرى . فقررت أن النور أبداع أشخاصاً من نور ، كلها « روحانية ربانية » ، ولكن زروان كان أعظمها إطلافاً . أما أهرمن ، أو الشر ، فقد نشأ من تفكير زروان - الشخص النوراني الأعظم - في نفسه ، فحدث أهرمن أو الشر من ذلك التفكير ، وسباق المذهب على هذا الأساس يؤدي إلى أن أهرمن مخلوق ، غير أن نصاً يذكره

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦٠ .

(٢) الشهرستاني الملل والنحل ج ٢ ص ٦١٢ - ٦٧٢ .

الشهرستاني عن طائفة منهم يقول « إنه لم يزل كان مع الله شيء ردىء، إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة، وذلك هو مصدر الشيطان. وكانت الدنيا حالية من الشرور والآفات، وكان أهلها في نعيم محض، فما حدث أهرمن، حدثت الشرور والآفات. ويذكر الشهرستاني أيضاً عن أبي حامد الزرواني: أن الشيطان كان لم يزل في الظلمة والجو والحلاء بمنزل عن الكون، ولكنه حين رأى النور، جذب إليه، فزحف نحوه، ثم ثب فيه. وأدخل معه الشرور والآفات، فأوجد الله العالم، لكي يحصره فيه وتعلق الشيطان بالعالم فهو « محبوس فيه » بقذف بالآفات والمحن إلى الناس. فن أحياء الله رماه أهرمن بالموت، ومن أصحاب رماه بالسقم، ومن سره دهاه بالحزن. فلا يزال كذلك حتى يوم المعاد. وكل يوم يقص سلطانه حتى لا يئس له قوة. فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت نيرانه، ورالت قوته، فبطرحه الله في الجو، والظلمة ليس لها حد ولا منتهى. ولكن هل تقصد الزروانية حقاً مثل هذه المعاني؟ أم هل ترمز أساطيرها إلى شيء عميق. إلى ما يتصور في العقل؟ أي أن العقل يتخيل ويتصور هذا فقط حين يرى في الإنسان قوى الخير والشر تتصارعان؟! !

(ح) الزرادشتية :

لقد كانت هذه الأساطير والتفسيرات مهددة لظهور الدين الذي اعتنقته فارس بعد ذلك وأثر في حضارتها، وعاصر الإسلام. ثم بقي حتى يومنا هذا تحت اسم الدين البارسى. ولكنه عرف في التاريخ باسم الزرادشتية، وعرفه المسلمون باسم المزدوسية. عاش زرادشت في منتصف القرن السابع قبل ميلاد المسيح. ووفق على الأرجح سنة ٥٨٢ م.

وقد ولد في أذربيجان وولادته تشبه إلى حد بعيد ولادة المسيح ونشأته الأولى: إن الله خلق في وقت ما - في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته - خلقاً روحانياً. فلما مضت ثلاثة آلاف سنة، أنفذ مشيئته في صورة من نور متألئ على تركيب صورة الإنسان. وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين.

وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض. وبنى آدم. ساكنة غير متحركة ثلاثة آلاف سنة. ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين وغرسها في جبل من جبال أذربيجان. ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة، فشربه أبو زرادشت. فصار نطفة. ثم مضغة في رحم أمه. فقصدها الشيطان وغيرها. فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت. ثم إنه لما ولد ضحك ضحكة تبينها من حضر. واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب. وكان

يقوم كل واحد منهم بحمايته من جنسه وحين استوى عوده ، انتقل إلى فلسطين واستمع إلى بعض أنبياء بني إسرائيل من تلاميذ النبي أرميا ، ثم عاد إلى أذربيجان ، ولم تطمئن نفسه إلى اليهودية ، فبدأ يدرس الأديان الفارسية القديمة . وحين بلغ ثلاثين سنة ، بعثه الله نبياً ورسولاً إلى الخلق . صورة أولية من المسيحية : ولادة غامضة ، والتكلم في المهد ، والبعث في الثلاثين ، والتلمذة على نبي يهودى ، ثم نسبت إليه أيضاً خوارق ومعجزات كإحياء الموتى ورد قوة الإبصار إلى العينين ، وهذا ما دعا الكثير من المؤرخين الأوربيين إلى القول بأن المسيح تعلم من الزرادشتية كل خوارقه ، خلال رحلته المشهورة إلى الهند عبر فارس وأن من السهولة بمكان أن نجد في المسيحية الآثار الكبيرة للزرادشتية .

وقد دعا زرادشت الملك الفارسي كيستانسب بن هراسب إلى عقيدته فأمن بها ، وأصبحت الزرادشتية الدين الرسمي لفارس .

وأهم كتاب له عرفه العرب هو « الأيستا » وشرحه : « الزندوستا أو الزندافستا » والكتاب يقسم العالم إلى قسمين : الروحاني والجسماني أو الروح والشخص ، كما يقسم الخلق إلى قسمين التقدير والفعل . ثم يتكلم في موارد التكليف وهي حركات الإنسان ويقسمها إلى ثلاثة أقسام : « الاعتقاد والقول والعمل » . وبالثلاثة يتم التكليف ، فإذا الإنسان فيها خرج عن الدين والطاعة وإذا جرى على مقتضى الشريعة ، فاز الفوز الأكبر .

أما مذهبه الوجودى : فهو يعالج أيضاً مسألة الخير والشر على سياق المذهب القديم - هل يصدران عن مبدأ واحد أو مبدئين ؟ أخذ زرادشت أيضاً بمبدأ الثنية ، فردهما إلى أصليين متضادين : هما مبدأ الوجود : النور والظلمة ، وهما كما سبق ، يزدان وأهرمن . وقد امتزج النور بالظلمة لسبب ما ، فحدث عن هذا الامتزاج صدور الموجودات كلها . فالموجودات إذًا - والكائنات الإنسانية منها على الخصوص - مزيج من نور وظلمة ، أو من شر وخير . وقد توقف وجود العالم على هذا الامتزاج ، فلو لم يحدث ، لما نشأ العالم . والعالم في صراع دائم بين القوتين : قوة الظلام وقوة النور ، وتستمر القوتان في نزاع حتى يتغلب النور ، فيخلص الخير إلى عالمه ، وينحط الشر إلى عالمه وهنا يكون الخلاص .

حاول المؤرخون الإسلاميون أن يصبغوا الزرادشتية بصبغة تتصل إلى حد ما ، بالتوحيد ، فذهبوا إلى أن في منطق المذهب إلهاً أبدياً المبدئين : النور والظلمة . . وهو واحد ، لا شريك له ، ولا ضد ، ولا ند ثم أبدع الله النور والظلمة وجود أدنى من وجود النور ، إن وجود النور وجود حقيقى ، وأما وجود الظلمة فتبعية ، أى أنها تابعة للنور تبع الظل للإنسان . . إن النور موجود والظلمة ليست موجودة على وجه الحقيقة . وقد أبدع الله النور ، وحدث الظلام تبعاً ،

لأن من ضرورة الوجود التضاد . فوجود الظلام ضرورى إذن واقع فى الخلق^(١) .

وقد سميت الزرادشتية عند المسلمين بالمجوسية : والمجوسية علم على عبادة النار . وقد اعتنق زرادشت - فيما يبدو - عبادة النار أيضاً ودعا إلى تقديسها ، فأصبحت سماً للعملة المجوسية وللمدين الفارسي كله . ثم بقيت هذه العبادة حين دخل الإسلام فارس وانتشرت بيوت النار فى أرجاء الإمبراطورية الإسلامية ، وعرفت طقوس المجوسية الزرادشتية معرفة تامة .

ولقد ذهب بعض المستشرقين إلى أن هناك شبهاً بين الزرادشتية وبين الإسلام ولم ينتهوا إلى أن المسلمين قد صوروا المذهب بصورة التوحيد ، كما فعلوا دائماً حتى مع فلاسفة ما قبل سقراط ، والحقيقة أن الزرادشتية صورة متناسقة إلى أكبر حد مع المسيحية . وذلك إذا ناقشنا حياة زرادشت . وحياة المسيح فى ضوء الأخبار الإيرانية التى وصلتنا عن زرادشت . ونحن نعلم أيضاً - من خلال الإنجيل - وصول المجوس إلى بيت لحم للبشارة بميلاد المسيح .

تلك هى صورة موجزة للمذهب زرادشت عند المسلمين . ألموا بأطراف مذهب . وإن كان قد شاب معرفتهم له أحياناً بعض الاضطراب والغموض ، وما زال للدين البارسى أو للزردشتية - أتباع قلائل فى العالم الإسلامى . غير أن أثره الفعال كان فى طوائف الباطنية من قرامطة وحشاشين وغيرهم ثم اعترفت به البهائية أخيراً ووجدت فى الزندافسته - كتاب الزرادشتية - بشارات بالبهاء والباب ، فى نصوص نقلها البهاء عن الشهرستانى يتكلم فيها عن الإشرىطا الأول الذى ظهر فى عهد بتيارى ، وإشرىطا الثانى الذى سيخضع له الملوك ويعم دينه الآفاق . وإشرىطا الأول هو - فى رأيهم وفى عقيدتهم - الباب . وبتيارى هو ناصر الدين شاه الذى عذب البائية عذاباً شديداً ، وتكل بهم أشد تنكيل . وإشرىطا الثانى هو البهاء .

هؤلاء هم المجوس القدامى وهم يختلفون عن الغنوصية الثنوية . إنهم بدأوا من فكرة الخير والشر من مبحث أخلاقى . ثم انتقلوا إلى تفسير الكون كله . رأوا مظاهر الثنية فى كل شئ . فى الذكر والأنثى ، والصحة والمرض . والقوة والضعف والروح والجسد . والمادة والصورة . ومن هذا اتجهوا إلى تفسير الكون . ورده إلى عناصر كل واحد من هؤلاء : فردوا الخير والذكر والصحة والقوة والروح إلى مبدأ أول ، والشر والأنثى والمرض والضعف والجسد إلى مبدأ ثان . هو أقل من المبدأ الأول وأحدث . ولكن الغنوص ظهر يسيطر على المذهب الثنوى ، فظهرت الثنائية القديمة بين الله والمادة أى بين النور والظلمة . واعتبر الاثنان قديمين يتساويان فى القدم . ويختلفان فى الجوهر والطبع والفعل والحيز والمكان والأجناس والأبدان والأرواح .

(١) الشهرستانى .. الملل ج ٢ ص ٧٠ .

(د) الديصانية :

وأول مثال للغنوصية الثنائية هو مثال الديصانية نسبة إلى مؤسسها ديصان أو برديصان وقد ظهر ديصان قبل مائى ومهد له . ويرى صاحب الفهرست أن ديصان ظهر بعد مرقيون بثلاثين عاماً . آمن ديصان بالأصلين القديمين : النور والظلمة . . النور مختار أى يفعل باختياره ، والشر مطبوع يفعل الشر اضطراراً . والنور عالم قادر حساس دراك ، ومنه تكون الحركة والحياة ، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات لا فعل له ولا تمييز . والنور جنس واحد ، والظلام جنس واحد . والنور لا تمييز فى إدراكاته وحواسه ، كلها متفقة ، فسمعه وبصره وسائر حواسه شئ واحد ، فسمعه هو بصره وبصره هو ذوقه ، وإنما قلنا سمع وبصر لاختلاف اللغة فقط ، وكذلك الظلام ^(١) وسنجد نفس هذه الفكرة لدى المعتزلة فيما بعد .

أما كيف حدث الامتزاج ، فقد اختلفت الديصانية فرقتين : فرقة تقول إن النور خالط الظلمة باختيار منه ، لكى يصلحها ويعيدها نوراً ، فلما خالطها امتنع عليه الخروج ، فصار يفعل القبيح اضطراراً لا اختياراً . وفرقة تقول : إن الظلام احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته فاجتهد النور حتى يتخلص منه ، فاعتمد عليه ، فلجج فيه بغير اختياره ، ولذلك فإنه يحتاج إلى زمان لكى يتمكن من التخلص منه ^(٢) .

ولكن كيف يحدث التخلص ؟ لا نجد شيئاً واضحاً فى هذا عند الديصانية بحيث يرى بعض الباحثين أن ديصان نفسه لم يكن غنوصياً واضحاً . ولكن من الثابت أن هرمونيوس بن ديصان ، رئيس الفرقة بعد أبيه ، قد أدخل مزيجاً من الغنوصية والأفلاطونية والرواقية فى المذهب وتقابل هذا المزيج الديصانى مع شيوخ الإمامية من أمثال هشام بن الحكم ، والمعتزلة من أمثال النظام . . وحدث تبادل الأسلحة ، فأخذوا من الديصانية خلال هجماتهم عليها . وقد كانت الديصانية كما قلت ممهدة لظهور المانوية . وقد أعلنت المانوية الغنوص بل كانت أعظم غنوص حارب الإسلام فى صور متعددة بعد ذلك .

(هـ) المانوية :

والمانوية نسبة إلى مؤسسها مائى بن فاتك ، وفاتك نشأ فى أذربيجان ، ثم انتقل إلى بابل ، وكان على عبادة الأصنام ، ولكنه غير دينه حين سمع هاتفاً يناديه : يا فاتك ، لا تأكل لحماً ولا تشرب خمرأ ولا تنكح بشراً . فانتقل إلى دستمان حيث عاش مع طائفة المغتسلة . وكانت

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٢٨٨ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ج ٢ ص ٩٠ .

امراته حاملا بماني . ثم ولدته حوالي سنة ٢١٥ م ، وأجبرت الناس بأنها كانت ترى له المميزات الحسنة ، وكانت ترى في البقطة أيضاً كأن هناك من يأخذه فيصعد به إلى السماء ثم يرده ، وأحياناً كان يغيب يوماً أو يومين ثم يعود . وكان يتكلم في طفولته بالحكمة . . وهنا نرى صورة للمسيح . ثم حين أتم اثنتي عشرة سنة أتاه الوحي من ملك جنان النور .. وجنان النور هو الله ، وملكه هو « التوم » أو القرين . وقد ناداه : « اعتزل هذه الملة فلست من أهلها وعليك بالنتاهة وترك الشهوات ولم يأن لك أن تظهر لحدائث سنك » وفي بابل درس ماني الأديان الفارسية القديمة ، وبخاصة عقيدة زرادشت وكتبه ، والمسيحية والغنوصية ، ولما بلغ الرابعة والعشرين أتاه ملك جنان النور ثانية وقال له : قد حان لك أن تخرج فتتأدى بأمرك . وأعلن أنه « انغار قليط الذي بشر به عيسى » . وقد رفض ماني الأناجيل المعروفة ، ورأى التعارض الكبير بينها فاختار فقط بعض أجزائها ، واستند على أناجيل أعان أنها أقدم من الأناجيل الأربعة . وقرر أيضاً أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذي صلب شيطان تمثل صورته ، وأعلن هذا إعلاناً حاسماً ، ومستنداً على الأناجيل التي بين يديه ، ومستنداً على الأخبار المتواترة التي وصلته ، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ولذلك هاجم اليهودية هجوماً عنيفاً . ويرى كثيرون من المؤرخين الأوروبيين صحة الكثير من آراء « ماني » فيما يخص العهدين القديم والجديد .

وحين دعا الملك التوم ماني قائلاً : « عليك السلام ماني ، ومن منى الرب الذي أرسلني إليك ، واختارك لرسالته ، وقد أملك أن تدعو بحقك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتحمل في ذلك كل جهلك » خرج ماني إلى الهند ، ومعه تلميذاه شمعون وزكوا وأبوه ، وأعلن هناك أولاً « أمل الحياة » ثم انتقل إلى الصين ، ومنها إلى خراسان ثانية ، وكان شابور بن أردشير على عرش فارس ، فاتصل ماني بأخيه فيروز فأعجب به وأوصله إلى أخيه ، وسمح له الملك بالوعظ ونشر مذهبه ، ولكن الزرادشتيين قاوموه وأثروا على شابور ، فأعدمه سنة ٢٧٢ م .

أما مذهبه : فقد تابع الثنائية القديمة فقال : إن مبدأ العالم كونا أن أحدهما نور والآخر ظلمة ، كل منهما منفصل عن الآخر . فالنور هو العظيم الأول ليس بالعدد ، وهو الإله الحق ملك جنان النور وله خمس صفات : العلم والعقل والغيب والفظنة ، وخمس صفات روحانية هي الحب والإيمان والوفاء والمروءة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية . ومع هذا الكون شيان أزليان ماديان : أحدهما الجو والآخر الأرض ، والجو خمس صفات أيضاً هي الحلم والعلم والعقل والغيب والحكمة . وللاأرض عناصر خمسة . أربعة منها جسدية وهي النور والماء والنار والرياح ، وروحها : النسيم ، والكون الثاني هو الظلمة ولها خمسة عناصر : الضباب والحريق والسموم والظلمة ، وروحها : الدخان .

والكونان متجاوران ، ولو أنهما في فعلهما وتديبرهما متضادان ، ولكنهما في الخير متحاذيان :
كون النور من جهة فوق مرتفع من ناحية الشمال ، وكون الظلام من جهة تحت منخفض من
ناحية الجنوب .

أما الامتزاج بين الكونين ، فقد اختلفت أساطير المانوية في سببه ، فأسطورة تقول : إنه
حدث اتفاقاً « لا قصداً ولا اختياراً » أى أنه لم يقصد إليه كما تقول الزرادشتية . وأسطورة ثانية
تقول إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغل عن روحها بعض التشاغل ، فنظرت روحها
« الدخان » إلى عالم النور ، فاشتاقت إليه فأوحت إلى الأبدان أن تخالطه فأسرعت إلى إجابتها ،
ولذلك خالط الدخان النسيم ، ومن هذه المخالطة العالم الذى نعيش فيه . والحياة والراحة واللذة في
هذا العالم فن النسيم ، والمهلك والآفات فن الدخان . واختلط الحريق أيضاً بالنار فالضوء
والنور من النار ، والمهلك والفساد فن الحريق . اختلط النور عامة بالظلمة : فن النور الصفاء
والحسن ، ومن الظلام الدرن والكدر . . . إلخ . اختلطت الأجناس الخمسة الظلامية بالأجناس
الخمس النورية فلما رأى ملك النور هذا الامتزاج أرسل ملكاً من ملائكته ، فخلق هذا العالم
على هذه الهيئة التى نحن فيها ، لتخلص أجناس النور من أجناس للظلمة . وخلق الشمس والقمر
ليعاونوا النور المنبث في الظلام أن يعود إلى عالمه .

وحدث أن تقابل أركونان - ذكر وأنثى ، وأحاطت بهما الشهوة والمرض فتناكحا ، فحدث
الإنسان الأول ، ثم حدث التناكح مرة أخرى فنشأت المرأة الحسنة « حواء » . فلما رأى الملائكة
الحسنة « نور الله وطيبه الذى استلبه المرض » والذى أودعه في ذنك المولودين ، سألوا البشير ،
وأم الحياة ، والإنسان القديم وروح الحياة أن يرسلوا إلى ذلك المولود من يطلقه ويخلصه ، فأرسلوا
عيسى . وعمد عيسى إلى آدم ، وأوضح له الجنان والآلهة وجنهم والشياطين والأرض والسماء
والشمس والقمر ، وخوفه من حواء ، وحذره أن يقربها ، ولكنه عاد إليها بالشبق الذى فيه ،
فحدث التناسل .

والشمس والقمر تخلصان العالم من الظلام ، والصلاة والتسبيح والتقديس والكلام الطيب
تخلص الإنسان من الظلام والنسيم الذى في الأرض لا يزال يرتفع لأن من شأنه
الارتفاع إلى عالمه ، وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبداً
في النزول . . . حتى تتخلص الأجزاء ويبطل الامتزاج ، وتنحل التراكيب ، ويصل كل إلى
عالمه . . . وذلك هو القيامة والمعاد . (١) وقد كتب مائى كتباً كثيرة وكذلك تلامذته . وانتشرت
هذه الكتب في فارس ، ثم عرف المسلمون الكثير منها .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٨٣ .

(و) المزدكية :

والطائفة الثالثة من الثنوية الغنوصية هي المزدكية ، نسبة إلى مزدك فارسي من نيسابور . وقد ولد في أواخر القرن الخامس عام ٤٨٧م وقتل في سنة ٥٢٣م . كان مانويًا أول الأمر ، تابع ماني في قوله بالأصلين القديمين . إلا أنه اختلف عنه في أن النور يفعل بالقصد والاختيار ، وأن امتزاج النور بالظلمة كان اتفاقاً ، وخلاصهما أيضاً كان اتفاقاً . ولكن من الغريب - تحت تأثير فلسفي فيما بعد - أرجع مزدك الأصلين القديمين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، اختلطت ، فحدث من اختلاطها على نسب متساوية : مدبر الخير ، على نسب غير متساوية : مدبر الشر . والمادة الأولى ، مادة الخير ، مادة صافية . والمادة الثانية مادة الشر . مادة كدرة . ولكي يعود الإنسان ربانياً ، لابد أن تكون بين يديه أربع قوى : قوى التمييز ، والفهم ، والحفظ ، والسرور . فن ملكها واجتمعت فيه ، انفتح له السر الأكبر ، وارتفعت عنه التكاليف فأحلت له الدنيا بما فيها من متاع . بل إنه أمر أتباعه جميعاً بأن ينتهوا عن الحرب والبغضاء والمشاحنة وذلك بأن أحل لهم شيوعية المال والنساء ، وهما سبب كل حرب وبلاء ، فجعل الناس شركة فيها ، كاشتراكهم في الماء والنار والكلاء .

ولقد ذكر البيروني أن مزدك كان قاضياً للقضاة في أيام قباذ بن فيروز ، وأنه كان زرادشتياً أول الأمر ثم انقلب على المذهب الزرادشتي ودعا إلى مذهب خاص به هو الإيمان بالانئين ، ولكنه قال « باشتراك الناس في الأموال والنساء » وهذا ما دعى إلى إقبال الناس عليه ^(١) .

وقد اعتنى المسلمون أشد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية ، والسبب في هذا أن المزدكيين كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، ونراهم يفردون لهم باباً في الفتنة . فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين المحبوس الأصلي واستباحوا المحرمات ونادوا بشيوعية النساء والأموال ، بل واجب على الأمر أن يستسيهم فإن تابوا ، وإلا رجب قتلهم ^(٢) .

وقد دخل الإسلام فارس والمزدكية ، بالرغم من مقتل زعيمها ونشئت أنصارها . منتشرة بنواحي الجبال في أذربيجان وأرمينية وغيرها .

(ز) المندائية :

وقبل أن تنتهي من عرض الفرق الغنوصية ، ينبغي أن نعرض لفرقة المندائية ، وكانت منتشرة في جنوبي العراق ثم في الكوفة بعد . ويبدو أنها كانت أولى العقائد التي قابلها المسلمون في العراق

(١) البيروني - الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) البندائي الفرق ص ٢١٥ ، ٢١٦ .

ولمخصصها : فوق السموات وفيها وراء ملكوت الكواكب ، يوجد عالم النور حيث تستقر الحياة – الواحد ملك النور المتسامى تحيط به الكائنات المقدسة – الملائكة . ومن هذا العالم ، عالم النور اشتقت روح آدم وأرواح أبنائه من الملائكة . وفي أسفل : مملكة الظلام في أسفل سافلين . . نزل الملائكة إلى الأرض ولن يخلصهم إلا كائن إلهي ساعة الموت . يخلص الروح من البدن الكثيف ويعيدها إلى عالم النور .

(ح) الاتصالات بين المسلمين والغنوصية :

والآن بتساعل الإنسان – كيف تمت الاتصالات بين المسلمين والغنوصية ؟ وما هو مبدأ النزاع العنيف الذي أخذ مكانه الفكري بين المسلمين والغنوصيين ؟ .

أما أن الجاهلية قد عرفت الغنوصية ، فهذا مما لاشك فيه ، فقد جاور العرب أهل فارس ، وكانت بينهم الصلات والمعاهدات ، فهل لم تنفذ الثنوية إليهم ؟ يقول اليعقوبي : « وتزندق منهم قوم فقالوا بالثنوية » ، ويذكر أيضاً أن قبيلة كندة قد تزندقت ، وكان سيدها حجر بن عمرو الكندي شيخ قبيلة كندة وملكها وتوفي عام ٤٥٠ م . ومن العجيب أن تكون كندة بعد ذلك ، وفي الكوفة بالذات ، شيعية غالية غنوصية على أشد ما تكون الغنوصية (١) .

ثم ظهر غنوصي عنيف ، اعتنق الزندقة ، أي الإيمان بالاثنتين على صورة عنيفة . وهذا الغنوصي هو أبو سفيان بن حرب . ولم ينتبه الباحثون إلى سبب عداوته الكبرى وضغنه المرير على الإسلام ، سواء في جاهليته أو بعد أن أرغم على اعتناق الإسلام غداة فتح مكة . أما السبب في هذا فهو أنه « كان في الجاهلية زنديقاً » (٢) ونحن نراه يشهد حيناً مع رسول الله صلى الله عليه وسلم « وكانت الأزلام معه يستقسم بها » وكان كهفياً للمنافقين ، وكان يتشقى في المسلمين إذ كشفوا بعض الكشوف يوم اليرموك ، فلم يؤمن حتى بعروبه . ويظهر أبو سفيان عقيدته المترددة حين دخل على عثمان بن عفان رضى الله عنه وقد صارت إليه الخلافة فقال : « قد صارت إليك بعد تيم وعدى ، فأدرها كالكرة . واجعل أوتادها بنى أمية . فإنما هو الملك ، ولا أدري ما جنة ولا نار » (٣) .

وقد طرده عثمان ونهره . ولكن (عثمان) ما لبث أن وقع في أحابيل هذه الأسرة المترددة . وحين تولت هذه الأميرة الأموية الحكم أظهرت نفقاتها المسمومة على الإسلام كدين في أكثر الأحيان . حقاً إنها قامت بفتوحات ممتارة ، ولكن لم تكن غاية هذه الفتوحات في نظر الخلفاء

(١) اليعقوبي ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) المقرئ : النزاع والتخاصم ص ٢٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣١ .

نشر الإسلام ، وإنما كانت غايتها توسيع رقعة مملكتهم وإغداق الدم والخيرات على قصورهم في دمشق .

وفي أواخر الجاهلية أيضاً ، وفي مطلع الإسلام ظهر عنوصي قائم هو مسيلمة الملقب بالكذاب ولم يبحث . مسيلمة الكذاب من هذه الناحية أبداً . وإن كانت هذه الناحية ... فيما أرى - السبب الحقيقي في عداوته للإسلام ومحاولته القضاء عليه في مهبه ، وبعد انتقل الرسول إلى الله . ويكشف الجاحظ عن هذا فيقول « إن مسيلمة طاف قبل النبي بالأسواق التي كانت بين دور العجم والعراق يلتفون للتسوق والبياعات . كنحو سوق الإبل وسوق حكمة الأنبار وسوق الحيرة ، يلتمس الحيل والنيرنجات واختيار المعجمين والمنتهين »^(١) . من الواضح إذن أن مسيلمة قد تعلم الغنوصية هناك وعادها إلى اليمامة . وقد قاوم مسيلمة وأتباعه الإسلام مقاومة عنيفة حتى قضى عليهم خالد بن الوليد .

وقد كان للدكتور محمد جابر عبد العال فضل توجيه أنظارنا إلى وجود عبادة مسيلمة الكذاب في الكوفة في عهد عمر بن الخطاب ، فقدم إلينا النص الآتي عن كتاب الخراج لتدانة ابن جعفر المخطوط بدار الكتب الأهلية بباريس : « وكتب (أي مسيلمة) إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عبادة بن الحارث أحد بني عامر بن حنيفة - وهو ابن النواحة الذي قتله عبد الله ابن مسعود في الكوفة لما بلغه أنه وجماعة يؤمنون بكذب مسيلمة »^(٢) . وهكذا عادت عقيدة مسيلمة الغنوصية التي أخذها من جنوبي العراق وفارس إلى الكوفة . ولكن سرعان ما تبين لعبد الله ابن مسعود الأمر فأخذها بشدة ، وقتل ابن النواحة وجماعته .

وقد وضع البيروني مسيلمة في نسق المنتهين الغنوصيين ، وذكر الحليل التي ذكرها الجاحظ من قبل ، والتي قيل إنه أتى بها من جنوبي فارس . وذكر أن عبادة الأوثان لم تكن متمكنة في بني حنيفة^(٣) . واستنتج من هذا أنه حين أتى لهم الميوسى قبلوه ، وبني الكثيرون على عبادته . ويذكر البيروني أن بعض بني حنيفة رثوه بأشعار منها :

لمنى عليك أبا ثمامه كالشمس يطلع من غمامه^(٤)

هؤلاء جميعاً بقوا غنوصيين وذهبوا إلى الكوفة - كما رأينا - وشاركوا في مجتمعاتها الغنوصية العنيفة ، في محاولة مستمرة للقضاء على الإسلام والمسلمين ودخل الإسلام بلاد فارس ، فوجد

(١) الجاحظ : الحيوان ج ٤ ص ٣٦٩ - ٣٧٠ .

(٢) الدكتور محمد جابر عبد العال . حركات الشيعة المتطرفين ص ١٧ ، ١٨ .

(٣) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢ .

كل ذلك . وجله الزرادشتية في كل مكان كما وجد بيوت نارها المنبثة هنا وهناك . وقابل المانوية وغنوصها . وقد عادت المانوية إلى فارس علانية بعد دخول العرب أرض فارس . ثم وجد المزدكية متمكنة راسخة كما وجد المندائية أيضاً في البصرة .

ويهمنا بنوع خاص من بين هؤلاء الفرق - المانوية والمزدكية - فإن غنوصهما كان أخطر غنوص على العالم الإسلامي . وتاريخ المانوية يحتاج إلى بحث أكبر من هذه الصفحات القليلة ، كانت المانوية كامنّة في فارس والعراق . ويذكر ابن النديم أن خالد بن عبد الله القسري وإلى الوليد بن عبد الملك على العراق كان يعنى بهم . واتصلت طائفة منهم بعامل من عمال الحجاج بن يوسف في المدائن فأواهم وبني لهم بعض الكنائس . وكان منهم أيضاً بقية أيام المأمون والمعتصم . وانتهت رئاستهم إلى أبي على سعيد المانوي وكاتبه نصر بن هرمزد السمرقندي . كما يذكر أيضاً أن من رؤسائهم الرسميين : أبا يحيى ، ويزادنبخت . ويبدو أن البعض منهم عاشوا في دمشق وكانت لهم فيها رئاسة . وعد ابن النديم من رؤسائهم أبا الحسن الدمشقي . وفي أيام المقتدر كان يوجد عدد كبير منهم في سمرقند .

ونستخرج من هذا أنه كان هناك عدد كبير من الغنوصيين في العالم الإسلامي وزاد عددهم زيادة كبرى في بعض الجهات ، ويذكر ابن النديم « المغتسلة » ويقول إنهم كثيرون بنواحي البطائح ، ويزعمون أن الكونين ذكر وأثنى ^(١) . ويذكر أن المرقونية والديصانية منهم أيضاً . وهم يتسترون بالنصرانية وهم كثيرون بخراسان . ويتكلم عن الجنجيين ، وأنهم ينتشرون في جنوبي وهي قرية على النهر وان ، وعن ظهور خسرو الأزريقان ، وأن أتباعه كانوا يغنون لحناً موزوناً ، حفظ ابن النديم من كلامه :

نحن الذين حفظنا السرب في العالم .

فسرقنا من الدنيا المال العظيم ، فلمعنا

فذهبنا إلى النهر ،

فذهبنا بهن سودا ، وأتينا بهن بيضا

ورددناهن مشرقات مضببات . . . (٢)

وقد اعتبر ابن النديم الجعد بن درهم مانوياً ، وكذلك تلميذه آخر ملوك بني أمية . ثم يذكر ابن النديم رواية تقرر أن المأمون كان مانوياً ، ثم يكذب ذلك .

(١) ابن النديم : الفهرست - ص ٥٤١ .

(٢) ابن النديم : الفهرست - ص ٤٨٩ .

وقد كتب ابن النديم أيضاً قائمة بأسماء المتكلمين الذين كانوا يظهرون الإسلام ويطنون الزندقة كابن طالوت وابن أبي شاذان وابن الأعدى الخزيري وصالح بن عبد القدوس وعبد الكريم ابن أبي العرجاء . ويذكر « أن هؤلاء كتباً مصنفة في نصره الاثنين ومذاهب أهلها »^(١) ويذكر البيروني أن عبد الكريم بن أبي العرجاء كان مانوياً ، قتله محمد بن سليمان وإلى الكوفة من قبل أبي جعفر المنصور ، وأنه حين أتى به للقتل قال « أما والله لئن قتلتموني ، لقد وضعت عليكم أربعة آلاف حديث أحرم فيها الحلال ، وأحل بها الحرام ولقد فطرتكم في يوم صومكم وصومتمكم في يوم فطركم »^(٢) كما كان هناك مجموعة من الشعراء المانويين أو الزنادقة ، منهم بشار بن برد وإسحق بن حلق وابن سابة وسلم الخاسر وعلي بن الخليل . ويرى ابن النديم : أن من اشتهر بالزندقة — أى المانوية « أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشي » ، ولجبهاني محمد بن أحمد » واعتنق عدد من حكام المسلمين ذوى الأصول الفارسية المانوية كالبرامكة ومحمد بن عبد الملك الزيات^(٣) . ويذكر المسعودي أن المهدي قام بتبع الزنادقة « وأمن في قتل الملحدين والذاهبين عن الدين ، ولظهورهم في أيامه وإعلانهم باعتقاداتهم في خلافته ، لما انتشر من كتب ماني وابن ديصان ومرفيوني مما نقله ابن المقفع وغيره ، وترجمت من الفارسية والفهلوية إلى العربية ، وما صنعه في ذلك الوقت ابن أبي العرجاء وحماة عجرد ويحيى بن زيادة ومطيع بن إياس تأييداً للمذاهب المانوية والديصانية والمرفونية^(٤) . كتبت الكتب إذن في مذاهب المانوية والديصانية والمرفونية ، وانتشرت في العالم الإسلامي وقام عدد من الشعراء والكتاب بنشرون المانوية في شعرهم ، وكانت لهم صلواتهم ومجتمعاتهم بل يذكر أبو نواس « كنت أتهم أن حماد عجرد إنما رى بالزندقة لمجونه في شعره ، حتى حبست في حبس الزنادقة فإذا عجرد إمام من أئمتهم ، وإذا له شعر مزاج بيتين بيتين يقرأون به في صلواتهم » .

واتخذ بعض المانوية طريق الزهد ولباس التصوف يخفون به مانويتهم . فكانوا يظهرون التقزز من الصيد ويرون أن ذلك من القسوة^(٥) « وكان الذي يفعل هذا إناس من الصوفية ومن النصارى لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة في رفض الذبائح ورفض إراقة الدماء والزهد في أكل اللحمان » . وقد أوصى المهدي ابنه موسى أن يتجرد لهذه العصابة — عصابة ماني — ويخبره أنها تدعو إلى ظاهر حسن — كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للآخرة ثم تخرجهم بعد

(١) نفس المصدر ص ٤٧١ - ٤٨٢ .

(٢) البيروني : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٨٦ .

(٤) المسعودي : مروج الذهب ج ٤ ص ١٩ .

(٥) البيروني : الآثار الباقية ص ٦٧ ، ٦٨ .

ذلك إلى : تحريم اللحوم ومس الماء الطهور ، وترك قتل الهوام تخرجاً وتحوباً ، ثم تخرجهم من هذا إلى عبادة اثنين : أحدهما النور والآخر الظلمة ، ثم تبيح بعد ذلك نكاح الأخوات والبنات والاغتسال بالدول وسرقة الأطفال من الطرق لتنقذهم من ضلال الظلمة إلى هداية النور ، وطلب منه قتلهم وإفناءهم ما استطاع إلى ذلك سبيلاً^(١) وقد تتبع موسى الهادي الزنادقة حين تولى الخلافة فقتلهم - كما يقول المقدسي - أبرح قتل . ويذكر المقدسي منهم : ازديادار كاتب يقطين ابن موسى ، فقد ذهب إلى الحج ، ولكنه لم يستطع أن يخفى عقيدته المانوية فقال : ما أشبههم بغير تدور البيدر ، فقتله الهادي وصاحبه ، ويذكره الشاعر فيقول :

قد مات ماني منذ أعصار وقد بدا ازديادار
حج إلى البيت أبو خالد مخالفة القتل أو العار
وود والله أبو خالد لو كان بيت الله في النار
لا يقتل الحيات في دينه كفرا ولا العصفور في الدار
وليس يؤذى الفار في جحره يقول روح الله في الفار^(٢)

ثم ظهر غنوصي امتلأ شعره بالمعاني الغنوصية : وهو أبو العنابية ، وتحت ستار من الزهد - نعرفه باسم زهد الزنادقة - أخذ الرجل ينفث سمومه في العالم الإسلامي فتراه يقول :

لكل شيء معدن وجوهر وأوسط وأصغر وأكبر
من لك بالحض وكل ممتزج وسادس في الصدر منه تعالج
وكل شيء لا حق بجوهره أصغره متصل بأكبره

وهذه أفكار غنوصية ممتزجة بظاهر فلسفي يوناني ، فهو يذكر فكرة الخير المحض ، وهي فكرة مأخوذة من برقلس ، ولكنها أيضاً فكرة ثنوية تشير إلى النور المحض عند ماني ، والامتزاج فكرة غنوصية وكذلك العودة إلى الجوهر كل إلى جوهره : الروح إلى عالم النور ، والجسد إلى عالم الظلام . بل إن تقسيم الإنسان إلى عنصرين : معدن ، وجوهر - أي الجسم والنفس ، هو تقسيم ثنوي . ولكن الأفكار الغنوصية تتضح أكثر حين يرسم الكون كما رسمه الثانوية .

ما زالت الدنيا لنا دار أذى ممزوجة الصفو بألوان القذى
الخير والشر بها أزواج لذا نتاج ولدا نتاج
لتجدعن المنايا كل عربين والخلق يفنى بتحريك وتسكين

(١) الطبري : تاريخ سنة ١٧٩ ص ٥٨٨ .

(٢) المقدسي : البلد ج ٦ ص ١٠١ .

وهنا نظام غنوصي كامل. الخير والشر أرواح تتأدى الأزواج، الواحدة منهما إلى الأخرى، حتى تنتهي أرواح الخير إلى النور وأرواح الشر إلى الظلام ويبدو أن الباحثين القدامى من حاولوا أن يخفف من ثنائية الرجل : فذكر الصولي أن مذهب أبي العتاهية كان القول بالتحديد وأن الله خلق جوهرين متضادين لا من شيء، ثم إنه بنى العالم على شكله هذا منهما حديث العين والصنعة، لا يحدث له إلا الله. ثم إن الله سيرد كل شيء إلى الجوهرين المتضادين، قبل أن تفنى الذوات جميعاً^(١). هذه محاولة فقط للتخفيف من غلواء المذهب الثوري عند الرجل. وقد قام الدكتور محمد جابر عبد العال - في كتابه الرابع « حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدينة العراق إبان العصر العباسي الأول »، بتحليل بعض أشعاره وأثبت أنها غنوصية بحتة - ومنها :

والذي يملك الأمور جميعاً ملك حل نوره المكسور

وهنا يعتبر أبو العتاهية الله ملكاً له ذات نورانية، فالنور مكون فيه أي في ذاته، وأبو العتاهية يختلف ويتعد عن فكرة القرآن : « الله نور السموات والأرض » فالنور في القرآن لا يمثل ذات الله، وإنما يدل عليه. أما النور المكون في الملك فهي فكرة ماندائية. ثم يفسر قول أبي العتاهية :

أستغفر الله من ذنبي ومن سرفي إلى وإن كنت مستوراً لخطيئة
لم تفتح لي دواعي النفس معصية إلا وبينى وبين النور ظلماء

ويرى الدكتور محمد جابر عبد العال أن الشاعر هنا لا يتجه إلى التعبير القرآني « يخرجكم من الظلمات إلى النور » بل إلى المانوية أو الديصانية، فصاغ قوله في ضوء مذهبها. فالظلمة كانت تمسكه من أن يرى النور « فقاده نفسه إلى طريق يتضاد أو لا يتفق وطريق الخير أو النور فسار في الإثم والمعصية، حتى ارتد وانتزعته عوامل الخير من هذا الظلام ونقلته إلى النور » ومن الأدلة الداحضة على ثنوية أبي العتاهية أنه يصرح :

لكل إنسان طبيعتان خير وشر وهما ضدان

وهنا إشارة إلى عقيدة المانوية : إن الخير والشر ضدان أزيلان، وهما في صراع دائم. وينتهي الدكتور عبد العال إلى القول بأن « أبا العتاهية يورد نظرية النور ناظراً مرة إلى مذهب الروافض أو الماندائية، ويوردها مرة أخرى مقابلة للظلمة ناظراً إلى المانوية أو الديصانية^(٢) ».

(١) أبو الفرج الأسفهانى : الأغاني ج ٣ ص ١٢٤. وانظر أيضاً الدكتور محمد جابر عبد العال

حركات الشيعة المتطرفين ص ١٣٦.

(٢) الدكتور عبد العال : حركات ص ١٤٠.

انتشرت المانوية والديصانية والمقرنية تحملها إلى العالم الإسلامي بقايا فارسية ، عششت وفرخت في الكوفة ، ثم انتشرت منها إلى بغداد ، وكان طريقها « التشيع الغالي » الذي ظهر في الكوفة فلما غلب على أمره أحد بنفث سمومه تحت صورة الزهد أحياناً وأحياناً في صورة الشعر المالح . والجزة الثاني من كتابي « نشأة الفكر » هو توضيح لآثار الغنوص في الغلاة من الشيعة ونفاذه إلى الإمامية والإسماعيلية . بل إن هناك رأياً له خطره : إن مؤسس الإسماعيلية هو أبو شاعر الديصاني ، وأن أبا شاعر الديصاني هو ميمون بن ديصان بن سعيد بن غضبان – صاحب كتاب الميزان في نصرة الزندقة .

ولا شك أنه كانت هناك مؤامرة شعبية كبرى للقضاء على الإسلام . ولا شك أنه كان وراءها بعض الفرس . أما غالبية الفرس فكانوا مسلمين أوفياء دافعوا المانوية والديصانية والمردكية والماندائية كما دافعها مفكرو العرب . وكان يمثل مطلع هذه المؤامرة الشعبية والغنوصية المفكر الفارسي عبد الله بن المقفع .

كان « روزيه » هو الاسم الفارسي القديم لعبد الله بن المقفع . أكبر أعداء الإسلام على الإطلاق . قضى أكبر سنّ حياته في عهد الدولة الأموية ، وكان زرادشتياً في قول لاشتهاره بالقيام بطقوس الجوس عامة ، وفي قول آخر أنه كان مانوياً أو مزدكياً . وقد قام بترجمة كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو » لينشر العقائد المزدكية ، وسرى عمله هذا يؤتى ثماره البغيضة فسرعان ما تتكون في أوائل العصر العباسي فرق مزدكية كثيرة . كما أنه كتب كتاب « الدرة اليتيمة في معارضة القرآن » . غير أن أهم كتاب له قام بترجمته هو كتاب كليله ودمنة ، وقد ضمن هذا الكتاب باب « بروزيه » . وهذا الباب من أخطر الأبواب في نقد الأديان عامة . يتكلم عن تعارض الأديان وعن عدم التوصل إلى اليقين فيها ، بينما يعتبر العقل وحده أعظم وسيلة وأفضلها للمعرفة ! ! كان ابن المقفع يرى إلى نشر الإلحاد والتحلل من الإسلام بالذات : وقد تبين للبيريوني هذا فقال وهو بصدد الكلام عن كتاب كليله ودمنة ، « وبودي لو كنت أتمكن من ترجمة كتاب ينج تنتر وهو المعروف عندنا بكتاب كليله ودمنة ، فإنه تردد بين الفارسية والهندية ثم العربية والفارسية على ألسنة قوم لا يؤمن بتغييرهم إياه ، كعبد الله بن المقفع في زيادته باب بروزيه فيه ، قاصداً تشكيلك ضعيفي العقائد في الدين وكسرهم ، للدعوة إلى مذهب المانية ، وإذا كان متهما فيما زاد ، لم يخل عنه فيما نقل » ^(١) قد تنبه إذن هذا العالم الناقد القديم – البيريوني – إلى مانوية ابن المقفع وقد تنبه الخليفة المهدي من قبل إلى هذا فقال « ما وجدت كتاب زندقة قط إلا وأصله ابن المقفع » . ^(٢) كما قام القاسم بن إبراهيم الزيدى المتوفى عام (٢٤٦ هـ)

(١) تحقيق ما للهند من مقولة : ص ٧٦ .

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج ١ ص ١٨٧ .

بوضع كتاب « الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع » . وقد تنبه القاسم بن إبراهيم أيضاً إلى مانوية ابن المقفع .

رأينا إذن كيف نفذت المانوية بكل الوسائل إلى العالم الإسلامي محاولة الانقضاء على الإسلام وتمزيقه ، وتمزيق وحدة الأمة الإسلامية ، تفريقها إلى فرس وعرب ، غير أنه كان هناك في فارس - وبعد دخول المسلمين - غنوص أكثر عنفاً وأكثر ضراوة وهو غنوص المزدكية : إن الحركة المزدكية لم تمت على الإطلاق بوفاة مزدك بل قامت « حرمة » امرأته بالدعوة وأنشأت الفرقة الخرمية أو الحرمدينية « وكانت هذه الفرقة سرية عملت في فارس قبل الإسلام وبعد الإسلام ، واتصلت بمهارة بالحركات الشيعية وحركات الغلاة ، وحركات الإسماعيلية الإيرانية والقرامطة . أو بمعنى أدق التحدت الخرمية أو الحرمدينية التشيع ملجأ لها حتى قيل « قد أصبح مزدك شيعياً » . وكان من أبرز الصلات بين المزدكية وبين القرامطة : أخذ الأخيرين بشيوعية الأموال التي دعا إليها مزدك . . وقد تحقق هذا ، في مجتمعات القرامطة كما بينت في الجزء الثاني من كتابي هذا . وقد أخذ حمدان قرمط ثم قرامطة البحرين بالنظام الاجتماعي للمزدكية ، وإن كنت أشك كثيراً في أنهم أخذوا بالعقيدة الثنوية . غير أن أثر المزدكية الواضح إنما كان في غلاة الكوفة من الشيعة ، ثم ظهر لدى الشعراء المتزندق ، وأبرز مثالا هؤلاء بشار بن برد وكان عبد الله بن المقفع قد ترجم في أواخر الدولة العباسية كتاباً لمزدك يحوى عقائده ، فكأنه مهد السبيل لإنشاء هذه المجتمعات المزدكية الخطيرة : لدى القرامطة في جانبهم الاجتماعي ، ثم لدى الغلاة من الشيعة العباسيين - كما سنرى بعد قليل - في عقائدهم نفسها . كما نجد لدى الباطنية ، أو غلاة الإسماعيلية .

- أما أول الخرمية أو بمعنى أدق أول المزدكيين الرسميين في العالم الإسلامي فهو الداعي العباسي عمار بن بديل (المتقول عام ٨١١٨) . كان هذا الرجل من أتباع حرمة ورفقتها الحرمدينية . وقد غرس ابن بديل غرساً مكيئاً للخرمية خلال دعوته للعباسيين ، هذا الغرس الذي سيظهر فيما بعد على أفضح صورة .

لقد استطاع هذا الرجل أن يخدع بكبير بن ماهان كبير الدعاة العباسيين وفي عام (٨١١٨) وجه ابن ماهان عمار بن بديل والياً من الشيعة بخراسان . ونزل عمار بن بديل مرواً - وكان يخفى مزدكيته أول الأمر ، ثم ما لبث أن غير اسمه وتسمى بخدش وهو اسم فارسي ، ثم أخذ يدعو لبنى العباس ، فلما سارع الناس بالاستجابة إليه ، نشر دعوته المزدكية « يقول المقدسي : « ومثل لهم الباطل في صورة الحق ، فرخص لبعضهم في نساء بعض ، وهو أول من أبدأ الباطنية في الأرض » ، وأخبر أتباعه أن هذا أمر محمد بن علي ودينه وشريعته . وقد أخذه وإلى الأمويين أسد بن عبد الله القسري وقتله ، كما قتل بعض أتباعه . وكتب الشيعة من خراسان إلى

الإمام محمد بن هلى العباسى يخبرونه بالأمر ، وهو مشتمر منهم ، فأرسل إليهم كتاباً ، فلما فتحوه لم يجدوا سوى « بسم الله الرحمن الرحيم » فأدركوا أن خدائشاً قد خدعهم ولكن بقي البعض على مزدكيته^(١) فى أفظع صورة .

وانتقلت دعوة مزدك والخرمدينية أو بمعنى أدق المزدكية إلى الأبى هاشمية والحنفية ، أى بقايا الكيسانية وما كان أكثرهم « وأثرت - كما قلت - فى القرامطة . ثم عشت الدعوة فى خراسان - فظهرت واضحة فى الأبى مسلمية « لم يكن أبو مسلم الخراسانى مزدكياً ، وإنما فشت المزدكية فى الخليط الكبير من أتباعه ، كانت المزدكية هناك من قبل تحت اسم الكوركية والنور ساعانية والبركوكية^(٢) ولكن اسمها الغالب عليها كان الخرمدينية^(٣) . وقد انضوت الخرمدينية جميعاً سرّاً تحت لواء أبى مسلم الخراسانى لعلها تجد الفرصة السانحة للانقراض على الإسلام . بل إن فرقة الرزمية نادى بالوهبة أبى مسلم الخراسانى فى أثناء حياته ، وبحلول الإله فيه ، فقتلهم أبو مسلم عن بكره أبيهم^(٤) . ثم ظهر نبي مجوسى فى أيام أبى مسلم أيضاً ، هو بها فريد بن ماه فروزين . كان مجوسياً ، ثم رحل إلى الصين وبقي بها سبع سنين ، ثم عاد ومعه قميص أزرق ، وادعى أنه عرج إلى السماء ، وأن الله ألبسه هذا القميص ، وأن الجنة والنار عرضتا عليه . . . ثم أنزله الله إلى الأرض . . . ويذكر البيرونى : « تبعه خلق كثير من المجوس لما تنبأ ودعا ، وخالف المجوس فى أكثر الشرائع ، وصدق زرادشت وادعى على أهل نخلته ما كان جاء به » وأخبرهم أنه يوحى إليه من السماء ، وفرض عليهم سبع صلوات ، واحدة فى توحيد الله وواحدة فى خلق السموات والأرض ، وواحدة فى خلق الحيوان وأرزاقه ، وواحدة فى الموت ، وواحدة فى البعث والحساب ، وواحدة فى أهل الجنة والنار وما أعد لهم ، وواحدة فى تمجيد أهل الجنة . وكتب لهم عقائده بالفارسية وأمرهم بالسجود لعين الشمس على ركبة واحدة ، والتوجه نحو الشمس فى الصلاة حينما كانوا . ثم أمرهم بإرسال الشعور ، وترك الزمزمة عند الطعام ، وحرم عليهم ذبح الأنعام إلا ما هرم منها ، وشرب الخمر وأكل الميتة ، كما حرم عليهم بعض أصول المزدكية . فمنعهم من زواج الأمهات والبنات والأخوات وبنات الأخ . ثم أمرهم بتعمير الطرق ، وإصلاح القناطر من كسب أعمالهم وقد قتله أبو مسلم الخراسانى . ولكن البيرونى يذكر أن أتباعه المنسوبين إليه - البها فرينيه - بقوا يدينون بما جاء به ويعادون الزمزمة من المجوس عداوة شديدة ، وأنهم ينتظرونه وأنه سيتزل إليهم كما صعد ويتقم من أعدائه^(٥) . ويقول ابن التديم : إنه ما زال

(١) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٦١٦ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ٢١٠ .

(٣) يعقوبى تاريخ ص ٢٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٧ هامش ٣ .

(٥) البيرونى : الآثار ص ٢١٠ ، ٢١١ .

جماعة على مذهبه بخراسان إلى وقته^(١) . ولكن ما لبث الغنوص المزدكي أن ظهر كاملاً يحارب الإسلام علناً بعد قتل أبي مسلم .

أما غلاة الراوندية فأعلنوا ألوهية أبي جعفر المنصور ، يقول المتقدم : خرجت الراوندية بخراسان بمدينة الهاشمية وقالوا قولاً عظيماً : إن أبا جعفر إلهنا نحييناه ويميتنا ويطعمنا ويسقينا ، وقالوا بتناسخ الأرواح وأن روح آدم تحولت في عثمان بن نهيك ، وإن أبا الهيثم بن معاوية هو جبريل ، وظافوا بقصره يقولون : هذا قصر ربنا ، وخرج إليهم المنصور فنهاهم كثيراً . فلما لم ينتهوا قتلهم^(٢) . « أما الأبوسلمية فأعلنوا ألوهية أبي مسلم الخراساني ثم ألوهية ابنته فاطمة بنت أبي مسلم . وقد تزعمت الفرقة الأبا مسلمية بعد وفاة أبيها ، وأخذت تدعو لها وتغير وزايتها . ويذكر المقدسي « أن الحرورية تنولها ، ويزعمون أنه يخرج من نسلها رجل يستول على الأرض كلها »^(٣) .

وما لبث الغنوص أن حاول أن يوجه ضربه الحربية الأولى إلى الإسلام والمسلمين ، فقام سنباذ الجبوسي بنيسابور يعلن أنه ولي أبي مسلم والمطالب بنأره ومعه عدد كبير من الأبي مسلمية عام (١٣٧ هـ) . ولكن أبا جعفر المنصور وجه إليهم قائده جهور بن مرار ، فلقى سنباذ وجيشه ، وقتل سنباذ وفرق أتباعه عام (١٣٨ هـ)^(٤) . ولكن مالبت الأبوسلمية أن اجتمعت على تابع آخر من تابعي أبي مسلم هو استاذيس ، وقد ادعى استاذيس النبوة فيما يقول اليعقوبي ، وقاتل قائد المنصور حازم بن خزيمة التميمي ، وتغلب عليه هذا الأخير وقتله^(٥) .

لم تهدأ الغنوصية ، واجتمعت حول غنوصي قاس هو المقنع الخراساني : وهو هاشم بن حكيم عند البيروني^(٦) وكذلك البغدادي^(٧) وعطاء بن حكيم عند ابن خلكان . وقد عرضت المذهب المقنع بإقاضة في الجزء الثاني من هذا الكتاب « وما أود أن أشير إليه هنا أنه كان غنوصياً عنيفاً ، وأنه ادعى الألوهية ، أي أن الإله تجسد في صورة المقنع وليس لأحد أن ينظر إليه قبل التجسيد . ويذكر البيروني أن المبيضة والترك اجتمعوا عليه « فأباح لهم الأموال والفروج وقتل من خالفهم ، وشرع لهم جميع ما أتى به مزدك وقد حارب المقنع جيوش المسلمين حرباً عنيفة حتى قتل ، ويذكر

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٩٧ .

(٢) المقدسي : البلد ج ٦ ص ٨٤ .

(٣) المقدسي : البلد ج ٦ ص ٩٥ .

(٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٣ ص ١٠٤ .

(٥) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٦) البيروني : الآثار ص ٢١١ .

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٥٦ .

البيروني أن له « شعبة بما وراء النهر يديتون بديته ، مستخفين منتحلين في الظاهر للإسلام »^(١) ، أى أن أتباعه بقوا حتى أيام البيروني .

أما المقدسي فقد قال إن المقنع نادى بتناسخ الأرواح ، وأنه لا يسفر عن وجهه وزعم أن روح الله التي كانت في آدم تحولت إلى شيث ثم إلى نوح ثم إلى إبراهيم ثم إلى عيسى ثم إلى محمد ثم إلى علي ثم إلى محمد بن الحنفية ثم إليه هو^(٢) . وهذا يثبت أنه كيسانى ، وكانت الكيسانية دائماً الفرقة المدة للغلاة ، والمدرسة التي تخرجوا فيها جميعاً . بل يبدو أن أبا مسلم نفسه كان كيسانياً قبل أن يتحول إلى الراوندية ويقودها . ويذكر المقدسي أن المقنع كان يحسن شيئاً من الشعبة والنيرنجيات واستخدمها فجذب إليه عدداً كبيراً من الناس ، وادعى إحياء الموتى وعلم الغيب . ثم حين هرم ، سقى هو نساءه وأولاده السم كلهم فأتوا عن آخرهم . وكان قد وعد أصحابه برجعته ، « وذلك بأن تتحول روحه إلى رجل أشمط على برذون أشهب ، وأنه يعود إليهم سنة كذا ويملكهم الأرض » . وهم ينتظرونه - ويسمون المبيضة^(٣) .

ويذكر المقدسي أيضاً أن الحمرة خرجوا في أيام المهدي العباسي بخراسان يقودهم أيضاً رجل غنوصي هو عبد الوهاب « فغلب على خراسان » وما يليها ، وقتل خلقاً كثيراً ، ولكن المهدي قضى عليه وقتله ، وأفضى في أتباعه القتل والإفناء^(٤) .

وفي عهد هارون الرشيد تحركت الحرمة بأذربيجان ولكن الرشيد قاومهم وقضى عليهم^(٥) . وأخيراً رأت الحرمة أن تلقى قفازها الأخير لقاء حاسماً في عهد المعتصم فقام « بابك » الخرمي وكان يعد الثورة منذ عام ٢٠١ في عهد المأمون . وقد ذهب الباحثون إلى أنه « المنتظر » من نسل فاطمة بنت أبي مسلم لإقامة دولة القروس وإعادة المزدكية .

وكان يسمى الحسن أو الحسين ثم تلقب ببابك . وقد أصاب بابك الخرمي المسلمين بأفظم الصربات في تاريخهم ، وكاد أن يقضى على الدولة العباسية في الوقت الذي كان الروم يتحفزون فيه للقضاء على الدولة الإسلامية . وقد أكثر المؤرخون من ذكر نشأته بأذربيجان حيث كانت تعيش الحرمة ، وانتقال روح زعيمه جاويدان إليه . وقيامه بأمر الحرمة ، وسرعان ما هاجم المسلمين في كل مكان « حتى مرن قومه على القتل ، وانضوى إليه القطاع والحراب والدعار وأصحاب الفتن وأرباب النحل الزائفة وتكاثفت جموعه »^(٦) ، ويقول ابن النديم « فأما الحرمة

(١) البيروني : الآثار ص ٢١١ .

(٢) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ٩٦ .

(٣) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٧ - ٩٨ .

(٤) نفس المصدر ج ٦ ص ٩٨ .

(٥) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١٠٣ .

(٦) المصدر السابق ج ٦ ص ١١٦ .

البابكية فإن صاحبهم بابك الحرى ، وكان يقول لمن استغواه إنه إله ، وأحدث في مذاهب الحرمية القتل والغصب والحروب والمثلة ، ولم تكن الحرمية تعرف ذلك ^(١) ، وبقى عشرين عاماً يحارب المأمون ثم المعتصم حرباً عنيفة ، وقتل من المسلمين - كما قلت - أعداداً لا يمكن حصرها ، حتى قضى الأفشين قائد المعتصم عام ٢٢٠ على جيوش بابك . وقد اعتبر المؤرخون على اختلاف منازعهم مقتله والقضاء عليه أعظم نصر للإسلام . ويعبر المقدسى عن هذا بقوله : « وكان ذلك من أعظم الفتوح في الإسلام ، ويوم قبض عليه كان عيداً للمسلمين » ^(٢) . حيث شهر به في بغداد ثم أعدم .

وكما ظهر بابك باذريجان ، ظهر مازيار - وهو مجوسى آخر - بطبرستان ، وقد تسمى محمداً وقاد « الحمرة » أيضاً . ولكن المعتصم قضى عليه أيضاً .

ولم تمت البابكية ولا المازيارية بعد مقتل بابك ومازيار ، إنهم اعتنقوا الإسلام في الظاهر وبنو المساجد للمسلمين يؤذن فيها المسلمون ويعلمون أولادهم القرآن ، ويظهرون الشعائر ولكنهم لا يصلون في السر ولا يصومون في شهر رمضان ولا يرون جهاد الكفرة . بل يذكر البغدادى أن لهم عيداً في جبالهم ، يجتمعون فيه على الخمر والزمر ثم يطفؤون السرج ، وتختلط رجالهم ونسائهم في حفلات ماجة ، حيث يتحللون من كل رباط . وتسود فيهم عقيدة البابكية والتي ينسونها إلى أمير فارسى في الجاهلية اسمه شروين ويزعمون أن أباه كان من الزنج وأمه كانت من بعض بنات ملوك فارس . ويقولون إن شروين كان أفضل من محمد ومن سائر الأنبياء . ويذكر البغدادى أيضاً أن أتباع مازيار بقوا بعده ، وقد أرغموا على اعتناق الإسلام ، ولكنهم ما زالوا يضمرون عقيدتهم الحرمية .

هذه هى بقايا البابكية في العالم الإسلامى ، عرفت كما قلنا باسم الحرمية وباسم الخرمينية وهم فريقان كما رأينا : بابكية ومازيارية ، ويجمعهم اسم الحمرة . وقد رأينا كيف كانوا خطراً جسيماً على العالم الإسلامى سواء من الناحية الحربية أو من الناحية الفكرية . وينبغى أن نميز بينهم وبين الإسماعيلية ، حقاً إن البعض منهم تسلىح بالإسماعيلية وبالشيعة الإمامية والاثني عشر حفاظاً على حياته ، ولكن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية لا تتصل في كثير ولا قليل بالحرمية ، ولكن لا يعنى هذا أيضاً أن الإسماعيلية أو الاثنى عشرية خلصت خلوصاً كاملاً من الغنوص . لقد أصاب الأولى بقسوة غنوص الأفلاطونية المحدثة ، وهو غنوص أشد وأعنى ، كما أصابها أيضاً غنوص المسيحية ، أما الثانية فقد أصابها أيضاً - في صورة خفيفة - رشاش من هذين الغنوصين السابقين . ولكن لم تكن الإسماعيلية أبداً خرمية أو خرمينية أو بابكية ، بل كانت عدوة للمذاهب

(١) ابن التديم الفهرست ص ٤٩٤ .

(٢) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٦ ص ١١٨ .

الفارسية الثنائية . أما الشيعة الإمامية وخليفتها الاثنى عشرية فكانوا وما زالوا - كأهل السنة والجماعة - على أكبر عداوة للمذاهب الغنوصية عامة والفارسية على وجه الخصوص .

كان بابك الخرمي آخر رد فعل ظاهر قوى للغنوصية الفارسية باسمها العلني الظاهر ، وقد حارب الإسلام أعنف حرب ، حتى قضى عليه الإسلام .

ولكن الغنوص لم يهدأ سواء في صورته الفارسية أو في صورته الهلينية ، فقد تستر باسم الباطنية وغلاة الإسماعيلية والقرامطية قديماً ، ثم امتد إلى عصورنا الحديثة في الشيعية والبابية والبهائية .

وقد قاوم المتكلمون الأوائل الطوائف الغنوصية مقاومة عنيفة ، بل يكاد يكون السبب الحقيقي لقيام المتكلمين هو مناهضة الغنوص ، ومن الملاحظ أن الخليفة العباسي المهدي قد تتبع الزنادقة بالقتل ، أمر علماء عصره من المتكلمين بوضع الكتب يردون على الملاحدة ممن نقلت كتبهم إلى العالم الإسلامي، والملاحدة هؤلاء هم الغنوصيون القرس . ويقرر عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري أن سبب قيام المعتزلة هو مدافعة الثنوية والزنادقة والرد عليهم . ويرى بعض المستشرقين ، وفي مقدمتهم بيكر وديبور ونيرج ، أن المعتزلة - وهم أول مدرسة كلامية إسلامية - توصلوا إلى كثير من أصولهم ومسائلهم من كفاحهم الماثوية أي أن السبب الحقيقي في نشأة علم الكلام إنما هو معارضة للماثوية ... وفي ضوء تلك المعارضة ، تكونت عقائدهم . بل يحاول بيكر أن يثبت أنه لم يكن على الإسلام خطر أكبر من خطر الغنوصية فقد كانت تحارب الإسلام دينياً وسياسياً . ويفسر بيكر استعانة الإسلام بالفلسفة اليونانية بمحاولة إيجاد عالم عقلي إسلامي . يقف في وجه الغنوص ومنهجه اللوثي ، وبهذا يفسر حماسة المأمون لترجمة علوم اليونان وهي علوم عقلية تستند إلى النظر العقلي لا إلى التأمل الباطني والتدقيق للمعارف الربانية على طريقة غنوصية واضحة .

وفي إيجاز قام المعتزلة بنقد العقائد الغنوصية ، وحملوا لواء هذا العمل ، وفي مقدمة هؤلاء وأصل به عطاء وعمرو بن عبيد والعلاف والنظام . وقام أيضاً بمجادلهم الحياط والجاحظ والقاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » . ثم تولى الأشاعرة مهاجمتهم ، وخاصة عالم الإسلام العظيم وفيلسوف المذهب الأشعري الممتاز أبو بكر الباقلاني في كتابه « التمهيد » ، ثم رد عليهم الغزالي في كتابه « فضائح الباطنية » و « القسطاس المستقيم » ومحمد بن مالك بن أبي الفضائل الحمادي اليماني في كتابه « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة » . ويقول ابن النديم « إن من أقدم من رد عليهم أبا عبد الله محمد بن علي بن رزام الكوفي من أصحاب أبي بكر بن

الإخشيد من رجال منتصف القرن الرابع . غير أن الكثيرين من هؤلاء خلطوا بين الثنوية الفارسية والإسماعيلية .

ثم قام الشيعة الإمامية أيضاً بنقض الاتجاهات الغنوصية ، وخاصة الفارسية منها . وقد تركت لنا مناقشات كثيرة بين الإمام جعفر الصادق وبين كثيرين من المانوية . ولطشام بن الحكم كتاب هام أيضاً في نقض الثنوية هو « الرد على أصحاب الاثنين » . ثم قام كتاب الإسماعيلية كآبي حاتم الرازي وحמיד الدين الكرماني بمجادلتهم .

أما في العصور الحديثة ، فقد أصبح الغنوصيون في شكل طوائف وجاليات منتشرة في العالم الإسلامي ، فنجدها أحياناً تحت اسم الإسماعيلية المنتشرة في الهند وباكستان وسوريا ، والقاديانية بالهند وباكستان وأحياناً ثانية غلاة الشيعة في شمال العراق من شبكية وصارولية وعلانية وأحياناً ثالثة باسم البابية والبهاية . وهم في الواقع خطر شديد على وحدة العالم الإسلامي السياسية والدينية والاجتماعية .

ولكن السؤال الهام : هل استطاع الغنوص النفاذ إلى مفكرى الإسلام ؟ أو بمعنى أدق هل تمكن - في صورة معدلة مخففة ، وتحت الستار السني - أن يجذب إليه أكبر أعدائه أبا حامد الغزالي ؟ إن عدداً من الباحثين ، قدامى ومحدثين انتهوا إلى هذا الرأي ، واتهموا حجة الإسلام العظيم أنه سقط « ضحية الغنوص » في كتبه « مشكلة الأنوار » و « معراج القدس » و « المضمون به على غير أهله » كما سقط كليانس وأوريجانس في المسيحية ، وأنه « باع الفقه بالتصوف » كما يقول ابن الجوزي . وهذا خطأ ، فالغزالي خاض كل ما عرفه العالم الإسلامي من علوم ومعارف وتقلب فيها باحثاً مفسراً معلقاً ، وأصابه من كل شيء رذاذ ، وليس كل التصوف غنوصاً ، بل فيه الكثير من تفسير القرآن تفسيراً ذوقياً ، لا عقلياً ولا سمعياً ، وفي ضوء هذا يبحث الغزالي : هل كان حقاً ضحية الغنوص ؟ أم أنه كان سيد مفكرى أهل السنة ؟ لأهل السنة أراد أن يخضع كل فكر ، وإن كل تجاربه في نطاق الفقه والكلام والفلسفة والتصوف ، كانت تجربة مفكر سني ، يبحث كل حقيقة في تجربتها ، وهو عالم السنة ، يلحظ ويشاهد ويعبر ويعتزل السمع والعقل والنوق . . . وفي كل تجربة هو قابض على مذهب أهل السنة والجماعة قبض الجبابة ، يعلن تجربته الأخيرة وهو في نهاية رحلته الباسقة الدنيوية ، مبتدئاً أولى خطواته نحو روضة محمد الباقية ، وكوثره السرمدي ، فيسكن الروح والجسد . وينتفض انتقاضته الأخيرة وقانون محمد صلوات الله عليه الثاني - صحيح البخاري - على صدره .

ومع ذلك ، فقد سيطر الغنوص على فلسفة الصوفية ، ودخلت فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم ، فأصبح محمد صلى الله عليه وسلم العقل الأول ، ومن هذا العقل خرج النوس (النفس) ثم اللوجوس (الكلمة) ثم الأنثروبوس (الإنسان الكامل) ثم عدد من الكائنات الروحية تسمى الأيونات في تدرج تنازلي . حتى نصل إلى المادة أصل الشرور في العالم ،

لكن الإنسان يستطيع أن يصل ثانية إلى العقل الأول يصل إليه بالغنوص بمنهج العرفان ، فيذهب في تدرج تصاعدي إلى أعلى حتى يعود الفرد الإنساني جوهرًا مجرداً خاليًا من الأيونات الأرضية .

وما لا شك فيه أن التصوف الفلسفي في الإسلام قد تأثر بالغنوص : وسقط عدد من مفكري الإسلام ضحية له - منهم الحلاج والسهروردي المقتول وعين القضاة الهمداني وابن سبعين والششتري ومحيي الدين بن عربي وغيرهم . ولكن هؤلاء لا يمثلون الإسلام في شيء . إنهم فلاسفة صوفيون آمنوا بالغنوص ككفكرة ، وصبغوا مذهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية . إن منهم من اتخذ علياً وأولاده مثلاً علياً للحياة الإنسانية السامية التي تستند إلى التأمل الباطني الذاتي ، ومنهم من حاول أن يغلف مذهبهم بآيات قرآنية ، حفاظاً فقط على حياته ، إذا أعلن مذهبهم . ومنهم من حاول التوصل إلى كنه الوجود في نظرة عامة شاملة فلسفية ومنهم من حاول أن يجد في الخالق صورة المخلوق ، أو أن يلغي ما بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية من تمايز وإنية ، أو أن يجد في أصل الوجود عنصرين مختلفين للخير والشر وكيف يتخلص الإنسان من عنصر الشر .

ولقد وضع مؤرخو الفكر الإسلامي - كالبغدادى - بعض الصوفية كنماذج لهذا الغنوص ، فذكروا « الحلمانية » ، وهم منسوبون إلى أبي حلمان الدمشقي ، وكان فارسي الأصل ولكنه نشأ في حلب ثم أظهر دعوته في دمشق وهي حلول الإله في الأشخاص الحسنة ، فإذا رأى هو وأصحابه صورة حسنة سجدوا لها معلنين أن الله حل فيها . . . ثم إن من عرف الإله على هذا الوصف رفعت عنه التكالييف واستباح كل شيء^(١) . ثم النموذج الثاني : الحلاج ، وكان غنوصياً عنيفاً ، وقد اعتبره البيروني في نسق المنتهين الغنوصيين . ويرى أنه ادعى أنه المهدي أولاً ، ثم أعلن حلول روح القدس فيه ، وكان يبعث إلى أصحابه : « من الهو هو الأزلي الأول النور الساطع اللامع والأصل الأصلي وحجة الحجج ورب الأرباب ومنشئ السحاب ومشكاة النور ورب الطور المتصور في كل صورة إلى عبده فلان . وكذلك كان أتباعه يدعونه بالباري القديم المنير المتصور في كل زمان وأوان »^(٢) . ويذكر البيروني - على وجه الخصوص - كتاب نور الأصل . وجم الأكبر ، وجم الأصغر ، وكان البيروني يريد أن يثبت مجوسيته . كما أن البغدادى يقول : إنهم نسبوه إلى الكفر ودين الحلولية^(٣) .

ثم النموذج الثالث للغنوص الفارسي : وهو ابن أبي العذافر محمد بن علي الشلمغاني ، وهو

(١) البغدادى : الفرق ص ١٧٦ .

(٢) البيروني : الآثار ص ٣١٢ - ٣١٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٥٨ .

أيضاً صوفى شيعى من غلاة الشيعة عاصر الحلاج ، وكان من أشد أعدائه ، ويتبين فيه غنوص المذاهب الفارسية أكثر بكثير من الحلاج ، وقد ادعى حلول روح الله فيه ، ثم رفع التكاليف عن أتباعه ، ولكن الخليفة الراضى قتله^(١) .

أما التصوف فى صورته السنية : فهو إسلامى بحت . وثمة فرق بين مذهب موحد يحاول أن يستمد منهجه من موقف خاص تجاه القرآن وأن يعيش فى قلبه وأن ينادى بالمعرفة المباشرة مستمدة من تلاوة الكلام الإلهى وترديده والذكر به ، ومذهب إما ثنائى غنوصى يرد الواحد الإسلامى إلى اثنين ويجعل أصل الوجود تنازعاً بين قوتين ، وإما غنوصى فيضى يصدر الموجود فيه صدوراً ذاتياً عن الله ويعود إليه .

ولم يكن على الإسلام — كما قلت — أشد خطراً من الغنوص . سواء فى الكلام أو فى الفلسفة ، بل وصل أثره إلى صميم العلوم الإسلامية فقد قامت الفرق الغنوصية بوضع كثير من الأحاديث لتروج للغنوص فى قلب الفقه الإسلامى ، ولكن علماء الحديث قاوموا الغنوصيات ، أفلوطينيات محدثة كانت أم ثنوية .

(ع) الحرنائية والصابئة :

ولم تكن هذه الغنوصيات وحدها وهى كل ما وجد المسلمون فى البلاد المفتوحة ، إنهم وجدوا فى حران مدرسة فلسفية كبيرة فى تاريخ الفكر الفلسفى الإسلامى باسم الحرنائية أو الحرنانيين ، وقد تسموا منذ أيام المأمون باسم الصابئة المذكورة فى القرآن « بفتوى شيخ فقيه من أهل حران ، حتى ينجوا من القتل » ، ذلك أن اسم الصابئة قد ورد فى القرآن ، فهو إذن من الأديان القديمة التى لا يقتل صاحبها . وقد تنبه البيرونى إلى أن هؤلاء الحرنائية ليسوا هم الصابئة على وجه الحقيقة ، بل هم المسمون فى الكتب « بالحنفاء الوثنية » ، ولعله يقصد أنهم الحنفاء الذين ظهروا فى عهد الوثنية . ويذكر البيرونى أن اسمهم مشتق من هاران بن ترح أخى إبراهيم عليه السلام ، وأن إبراهيم النبى قد ظهر فيهم . أما الصابئة على وجه الحقيقة فإنهم هم الذين تخلفوا ببابل من جملة الأسباط فى أيام كورش ، ووضعوا مذهباً ممتزجاً من اليهودية والمجوسية ، ويشبههم « بالسامرة » بفلسطين ، ويحدد أماكنهم فى واسط وسواد العراق — ويقرر أنهم مخالفون للحرنائية ويهاجمون مذاهبهم ولا يوافقونهم إلا فى أشياء قليلة . ومن العجب أن الدعوة الإسماعيلية الباطنية انتشرت فى واسط ، بل كانت واسط إحدى مراكز أولاد عبد الله بن ميمون القداح ، كما أن الكيسانية قد عاشت فى سواد العراق وتأثرت بالصابئة وهناك من يرى أن حمدان ابن الأشعث المشهور بقرمط كان صابئياً . وعلى العموم نستنتج من هذا أننا أمام مذهبين مختلفين :

(١) نفس المصدر ص ١٥٩ .

أحدهما مذهب الخرنانية وقد دعوا بالصابئة منذ عهد المأمون ، ومذهب الصابئة الحقيقي . وإحدى السناثنتين وهم الخرائية أو الخرنانية -- كانت تسكن شمال العراق تقريباً ، والثانية ، وهم الصابئة كانت تسكن وسط العراق . وقد لاحظ البيروني : أن الخرائيين يتجهون في صلاتهم إلى جهة القطب الجنوبي وأن الصابئة يتجهون صوب القطب الشمالي^(١) . وقد بادت الفرقة الأولى الخرائية وهم الخنيفية . وبقيت الفرقة الثانية . وهي تعيش حتى الآن في جنوب العراق وفي بغداد .

ويبدو أنه وجدت مدرسة فلسفية في حران ، وكان بعض المسيحيين وهم الرهاويون « الذين بنواحي خراسان » كما يقول المقدسي يذهبون مذهب الخرائية^(٢) . بل إننا سنرى الفيلسوف الكندي يعجب ببعض كتبهم . وقد نقل إلينا مذهبهم المقدسي وابن النديم في صورة تكاد تكون واحدة عن الكندي نفسه . وقد ذكر الكندي أنهم يقررون أنهم أخذوا فلسفتهم من أوراني وأغاثاديمون وهرمس وسولون (جد أفلاطون لأمه) ، ويرون أن فلسفة هؤلاء واحدة وأنهم هم الخنيفية . وهذا هو المذهب : إن الله علة العلل لا يلحقه وصف شيء من المعلومات ، كلف أهل التمييز من خلقه الإقرار بربوبيته ، وبعث الرسل تثبيتاً لحجته ، ووعد من أطاع نعيماً لا يزول وأوعد من عصي العذاب بقدر استحقاقه^(٣) .

أما البيروني فيروي - ويبدو أنه قابل البعض منهم : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبايح ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب فيقولون لا يجد ولا يرى ولا يظلم ولا يحوز ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازاً ، إذ ليس له عندهم صفة بالحقيقة ، وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأمور ويكرر ابن النديم هذا المعنى نفسه عن الكندي - أما العذاب والثواب فهو في أدوار وهو يلحق الأنفس .

ويذكر المقدسي أنه قرأ في شرائع الخرائية أن الله عز وجل وعد من أطاع نعيماً لا يزول ، وأوعد من عصي العذاب بقدر استحقاقه . ويعلق المقدسي : « وهذا ناموس أكثر القدماء » ، ثم يقارن بين أقوال الخرائية وأقوال أرسطو وتشابههما : فيينا يذهب الخرائية إلى أن النفس الشريرة إذا فارقت هيكلها حبست في الأثير وهي نار في أعلى علو العالم ، وأن النفس الحيرة التي حصلت على الفضائل تعود إلى عنصرها الأثري - يذهب أرسطو إلى أن العلو الأعلى محل الخلود وأن السفلى الأسفل محل الموت^(٤) .

ويرى الكندي : أنهم يلتزمون بفضائل النفس الأربع ، ثم يمارسون الفضائل الجزئية .

(١) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٥ - ٢٠٧ .

(٢) المقدسي ، البدء والتاريخ ج ٤ ص ٤٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٥٦ ، والمقدسي : البدء ج ٥ ص ٢٢ .

(٤) المقدسي : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

أما مذهبهم الفلسفي فيقول الكندي : إن آراءهم في الهويل والعنصر والصورة والعدم والزمان والمكان والحركة هو قول أرسطو في سمع الكيان .

أما رأيهم في السماء تتحرك حركة اختيارية وعقاية ، وأنها طبيعة خامسة وليست مركبة من العناصر الأربعة ، لا تضمحل ولا تفسد . فهو مخالف لآراء أرسطو في كتاب السماء . ثم يجد الكندي اتفاقاً تاماً بينهم وبين أرسطو في كثير من آرائهم الطبيعية . أما أبحاثهم عن النفس ، فإنهم يتفقون مع أرسطو في أن النفس دراجة لا تبعد ، وأنها جوهر وليست بجسم ، ولا تلحقها لواحق الجسم - وأنهم تأثروا بكتابه « النفس » ، كما تأثروا في نظرياتهم في الحس والمحسوس بكتاب أرسطو « الحس والمحسوس » . وأنهم تابعوا كتاب مطاطا . فوسيقا أي الميتافيزيقا وتأثروا به في قولهم : إن الله واحد لا تلحقه صفة ولا يجوز عليه خير موجب ، وأنه لا يخضع لسوول جسموس أي القياس ، وقولهم في براهين الأشياء على ما شرط في كتاب فود يقطيقا أي كتاب الشعر .

وينتهي الكندي إلى القول « بأنه نظر في كتاب يقرؤه هؤلاء القوم ، وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه ، على غاية من النقاية في التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها ^(١) . أما المقدسي فيذكر أن « قولهم في العلوم قول أرسططاليس في كتبه ، وكتب إمامهم لا يخالفونها ، وهذا مذهب الفلاسفة اليونانيين في القديم » ^(٢) . نحن إذن أمام مذهب عقل فلسفي يوفق بين آراء الفلاسفة وبخاصة أرسطو وأفلاطون ويؤكد هذا ما يذكره الكندي من أن الكتاب المنسوب إليهم الذي قرأه هو مقالات لهرمس في التوحيد . ونحن نعلم أن الكتابات الهرميسية هي من عمل أمونيوس ساكاس ، فنحن إذن أمام مدرسة أفلاطونية حديثة في مدرسة حوران وكانت لها كتبها ، وأن هذه الكتب وافقت هوى في نفس الفيلسوف العربي الذي سار في اتجاهها ، كما تابعه بعد في جوهر هذا الاتجاه الفارابي وابن سينا .

بل إننا نجد لدى الحرائين رأياً في النبوة ، وهو رأى نراه يتردد لدى الفلاسفة الإسلاميين فيما بعد : « إن النبي هو البريء من المدمومات في النفس والآفات في الجسم ، والكامل في كل محمود ، وأنه لا يقصر عن الإلمام بصواب كل مسألة ، ويخبر بما في الأوهام ، ويحاجب في دعوته بإنزال الغيث ودفع الآفات عن النبات والحيوان ، ويكون مذهبه ما يصلح به العالم ويكثر عامره » . مذهب النبي إذن لإصلاح العالم ، لا أنه حق في ذاته وإنما هو للعرمان فقط . وهذا هو مذهب الفلاسفة فيما بعد ^(٣) . بل يصرح المقدسي « بأن مذهب الحرائية ناموس

(١) المقدسي : البدء ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٥٨ - ٤٥٩ .

(٣) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٤ ص ٢٣ - ٢٤ .

مذهب الفلاسفة ولم يكن يجسر أحد أن يظهر خلافهم . كما يذكر عن أحمد بن الطيب قولهم « إن للعالم علة لم تزل ، والمديرات سبع واثني عشر »^(١) . ونحن نتساءل هل أثر هذا في الإسماعيلية وهي تنادى بنفس هذا القول أم استمدت الإسماعيلية مذهبها السبعى بنقبائه الاثنى عشر من القيثاغورية المحدثه ، وهي أيضاً كانت أصلاً من أصول الحرائية ؟ ثم هل نادت الحرائية بأصلين للوجود كما ينقل المقدسى عن زرقان ؟ إلى أستبعد هذا ، ولعل زرقان يخلط بين الصابئة والحرائية - أى الحنفية .

هذا هو مذهب الحرائية الفلسفى - كما استخلصناه من مختلف الكتب ولكن بينيس فى كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين » - ومستنداً على نصوص فى غاية الدقة - عرض للمذهب الحرائية الفلسفى من وجهة نظر جديدة . أما النصوص التى أوردها لنا وكانت مجالاً لمناقشة لهذه الفلسفة وأثرها فى فيلسوف إسلامى كبير هو محمد بن زكريا الرازى فهى : أن الحرائية قد أثبتوا خمسة من القدماء : « اثنان حيان فاعلان ، وهما البارى تعالى والنفس . وسبب حدوث هذا العالم فى الوقت الذى حدث فيه إنما هو التفات النفس إلى الهوى التى هى القديم الثالث ، وهى منفعة لأنها تقبل الصور من واهب الصور . واثنان لاحيان ولا فاعلان وهما الدهر المراد به الزمان ، والقضاء المراد به الخلاء » . هذا هو النص الهام الذى نقله بينيس من مخطوط القزوينى الكاتب المتوفى عام ٦٧٥ هـ والمفوظ فى المكتبة الأهلية بباريس رقم ١٢٥٤ . ثم أيد هذا النص بنص آخر : « وأما الحرائية فزعموا أن سبب حدوث العالم فى وقت حدوثه التفات النفس إلى الهوى على سبيل الاتفاق . الفرقة الثانية : الذين قالوا إن الأصل الذى حصل منه العالم ليس بجسم . وهم أيضاً فرقان : الفرقة الأولى الذين قالوا : إن الجسم مركب من الهوى والصورة وفسروا الصورة بالحجمية والتحيز . والهوى محل هذه الصورة على ما عرفنا ذلك من قبل . ثم أثبتوا حدوث الحجمية وقدم الهوى ، وهو قول الحرنائين واختيار محمد بن زكريا الرازى » ويقرر النص أن محمد بن زكريا قال إن هذا المذهب هو مذاهب الفلاسفة الأول الذين كانوا قبل أرسطو . أما تفصيل مذهب الحرنائين فهو القدماء خمسة : الله والنفس والهوى والدهر والخلاء لا غير ، وما عداها حادث . ثم يعرض النص بعد ذلك لشرح آراء الحرنائية ناقلاً نصوصهم فى القدماء الخمسة .

أما الله فهو تام العلم والحكمة : أما كونه تام العلم فلأنه قديم وعالم بجميع الأشياء لا يعرض له سهو ولا غفلة ، وأما أنه تام الحكمة فلأن المراد بذلك أنه يفعل ما هو أليق وأحسن ويفيض على المواد من الصور ما هو أليق بها « فتمامه معناه أنه بلغ النهاية التى لا يمكن أن تكون فوقها مرتبة أخرى وأفعاله كلها تعلل بالمصالح والحكمة .

ثم يفرض عن الله العقل كفيض النور عن القرص ، فهو علة موجبة لوجود جوهر مجرد عن

المواد ، ليس بمتحيز ولا في المتحيز ، كما أن فيضان النور عن قرص الشمس والضوء عن السراج والإحراق عن النار ليس بالقصد والاختيار بل بالإيجاب . وفيضان هذا الجوهر من الله تعالى ليس قصداً ولا اختياراً بل لإيجاباً . وهو الذي صدر أولاً عن الله قصداً ، وأما ما عداه فصدر عنه تعالى بواسطة مستنداً على الأصل أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد .

وأما النفس فهي جوهر مجرد ، وإنها قديمة وعلة حياة الأجسام . وعليها لما إنا على سبيل الإيجاب . كفيض النور عن قرص الشمس ، لكنها جاهلة لا تعلم حقائق الأشياء وماهياتها ، ولا تعلم العلوم التصديقية إلا بعد أن تمارسها ، ثم أوجد الله الحيولى وتعلقت بها النفس ، فأحدث الله فيها الصور . فتعيناتها أو خلقها إنما حدث في الحيولى القديمة . ثم إن الدهر هو الزمان والمكان هو الخلاء .

ويرى بينيس أن هذا المذهب نجده دائماً عند الفيلسوف الملحد محمد بن زكريا الرازي ويقرر أن القائلين بالحيولى القديمة هم أفلاطونيون . وعرض مذهب الحزنانية طبقاً لهذه النصوص يثبت أنها كانت مدرسة أفلاطونية مشربة بالأفلاطونية المحدثة^(١).

ولقد تبين — خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف الفارابي — أنه كان حزنانياً ، وأنه عاش في حران وتلقى تعاليمها^(٢).

ولقد عرف مذهب الجوهر الخمسة منحولاً لأتبادو قليس . وقد ذكرنا من قبل أن له كتاباً عرف باسم « الجواهر الخمسة » ، وأن هذا المذهب أثر أيضاً عن الخليفة المعز الفاطمي . ومن هنا نستطيع القول بأن الحزنانية أثرت في الإسماعيلية تأثيراً كاملاً ، كما أثرت في الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة وبندسته من قبل .

أما الصابئة الحقيقية فقد نسب مذهبها إلى بوداسف ، ويقول عنه المقدسي : « بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان عالماً بالأدوار والأكوار واستخراج سبي العالم »^(٣) ، وأنه قال بأكثر من آدم^(٤) . وقد أثرت هذه الصابئة في الدروز ، فقد قالوا بأكثر من آدم ، كما أثرت في القرامطة . أما بوداسف مؤسس هذه الطائفة فيذكر عنه البيروني « قد ظهر عند مضى سنة من ملك طهممورث بأرض الهند وأتى بالكتابة الفارسية ودعا إلى ملة الصابئين ، فاتبه خلق كثير »^(٥) . وهنا نتساءل : ما هو الفرق بين الاثنين ، إن الصابئة تعبد الكواكب وتسجد لها ، وعقائدهم مزيج من يهودية ومجوسية . وترى أن نفوس عظمائهم هي الوسطاء بينهم وبين الله ، فعبدوا أيضاً هذه النفوس . ويرى ابن خلدون « أن الكلدانيين خالفوهم في التوحيد »^(٦)

(١) بينيس . مذهب الذرة ص ٦٠ - ٧٤ .

(٢) مقال حديث ل في مجلة (آفاق) المراقية ، العدد ١٢ آب ١٩٧٦ تحت عنوان « نظرية

جديدة في المنحى الشخصي لحياة الفارابي وفكره » ص ٢٠ - ٢٥ .

(٣) المقدسي : البدء ج ٢ ص ٩٧ . (٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٩٨ .

(٥) البيروني : الآثار الباقية ص ٢٠٣ . (٦) ابن خلدون . العبر ج ١ ص ١١٦ .

ولطه الصابئة عقيدة لما طقوسها ، وقد تكلم عنها وعن طقوسها ابن النديم . ومن هنا نصل إلى النتيجة الحاسمة : أن الصابئة عباد نجوم وكواكب ، والكلدانيون أى الحرائون هم موحدون ، اصطلاح على تسميتهم بالحنفاء كما قلت من قبل .

ولقد ترك لنا الشهرستاني وصفاً قياً متمماً للصابئة أصحاب الروحانيات ، ثم ما بينهم وبين مذهب الحنفاء أصحاب الجسسيات من خلاف .

أما الصابئة فذهبهم : أن للعالم صانعاً فاطراً حكيماً مقدساً عن سمات الحدثان ، ونحن بأنفسنا لا نستطيع التوصل إليه . فلابد أن نتقرب إليه بالتوسطات المقربين له ، وهؤلاء هم الروحانيون « المقدسون جوهرأ وفعلا وحالة » .

أما معنى أنهم مقدسون في الجوهر أنهم منزهون عن المادة وحركات المكان وتغيرات الزمان ، جبلوا على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح لا يعصون الله أبناً ويفعلون ما يأمرهم الله به . والواجب الأول للصابئ أن يتخلص من شهوات الجسد ، وأن يتهدب أخلاقياً من علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يتشبه أوتيناسب مع الروحانيات ، فإذا تشبهنا بهم ، كانوا شفعاءنا عند الله . وهذا التطهير والتهدب إنما هو « باكتسابنا » فيحصل لأنفسنا استعداد واستعداد من غير واسطة بشرية ، لا فضل لرسول أو نبي علينا إننا من طبيعته وهو من طبيعتنا ، إنه من نفس نوعنا وصورتنا ومادتنا ، فالصابئة إذن تنكر الأنبياء واسطة بينهم وبين الله .

أما معنى أنهم « مقدسون فعلا » فذلك « لأن الروحانيين » هم الأسباب المتوسطون في الاختراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية . وهذه الموجودات الروحانية تدبر الكواكب السبع وهياكلها . ولكل روحاني هيكل ، أو بمعنى أدق ، الروحاني للهيكلي بمثابة الروح للجسد . ومن الهياكل تحصل انفعالات ، فتحدث الموجودات متدرجة إلى أسفل .

أما أنهم « مقدسون حالة » فيقول الشهرستاني : « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان واللذة والراحة والبهجة والسرور في جوارب الأرباب ، كيف يتخى ثم ؟ وهم يقضون حياتهم في التسبيح والتلهيل ، ويأتسون بذكر الله ، لا طعام ولا شراب ولا حياة مادية ، إنما قيام وركوع وسجود . . . حالة لا تبدل فيها من البهجة واللذة ، خاشعة أبصارهم لا ترفع ولا تطرف ، وناظرة عيونهم لا تغمض . بعض في سكون مطلق ، وآخر في حركة مطلقة . وبعضهم « كروبي » أى مقرب في عالم الفيض ، وبعضهم « روحاني » في عالم البسيط . ومن العجب أن الشهرستاني هنا يستخدم ألفاظ الصوفية فيضيفها عليهم ، ولعله قد لاحظ ما بين الاثنين في التصور الروحي للعام . . . ثم أمر آخر : نحن أمام أخطر أنواع الغنوص .

ثم يضع الشهرستاني مقارنة بين الصابئة والحنفاء : الأولون منكرو الرسل والرسالة والأنبياء والنبوة ، والآخرون مثبتوها . فالروحانيات عند الصابئة كما رأينا أبدعت لا من شيء ولا من مادة ولا من هيول ، وهي كلها جوهر واحد ، وجوهرها أذوار محضة لا يتخالطها ظلام ، وهي من شدة نورها لا يدركها الحس ولا ينالها البصر .

أما الإنسان فهو مركب من العناصر الأربعة ، ومركب من مادة وصورة ، والعناصر متضادة ومزدوجة بطباعها ، والتضاد اختلاف ، والازدواج فساد ، فالروحاني أعلى من البشري .

ولكن الجسمانيين يردون على هذا بأننا كيف نصل إلى الروحاني إذا كان الحس والبصر والعقل والخيال لا يتناهى ؟ لا بد من جسماني ليفعل هذا لنا . ثم كيف يقارن الصابئة بين الروحاني المجرد وبين الجسماني المجتمع (أى المجتمع من خير وشر) ؟ لا بد لكى تكون المقارنة صحيحة أن تكون بين الروحاني المجرد والجسماني البحث ، أى بين الملك وبين النبي . وهنا يقول الحنفاء : « إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى متوسط من جنس البشر ، تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ، ويمارزنا من حيث الروحانية . فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ، ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية »^(١) .

تلك صورة أو مثال موجز للوصف الطويل الرائع الذى قدمه لنا الشهرستاني عن الخلاف بين الحنفاء والصابئة . ولقد تنبه الدكتور أبوريده أيضاً إلى الأهمية الكبرى للصابئة والحنثانية في دراسة مصادر الفكر الإسلامى وبخاصة عند الكندي^(٢) . وأضيف أنا إلى هذا : أنه يوجد الآن ، وفي عصورنا هذه نموذج حتى لفرقة صابئة ما زال أفرادها يعيشون حتى الآن في العراق . ويعرفون أيضاً باسم نصارى يحيى ويؤمنون بيحيى كالمسيح الجديد . وينكرون بقوة عيسى أشد إنكار . وينبئ علينا لكى نعرف حقيقة هذه الفرقة الفريدة في نوعها ، التى تعيش الآن في جزء من أجزاء وطننا العربى ، أن نقوم بدراسة شاملة متعمقة في تاريخ الصابئة بنوعها : الحرائية والروحانية : وقد ناقش علماء الإسلام الصابئة أشد نقاش وحاربوا عقائدها أشد الحرب .

٥ - المذاهب الهندية :

والمذاهب الأخيرة التى عرفها المسلمون هى مذاهب الهند . اتصل المسلمون بها عن طريق البصرة سواء من فارس أو من الهند . انتشر السنديون في البصرة وغيرها . ثم نقلت آرائهم

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ١٠٨ - ٢٣٠ وأيضاً ٥٥ - ٦٠ .

(٢) الدكتور أبوريده - رسائل الكندي الفلسفية ج ١ ص ٣٨ - ٤٢ .

وكتبهم من الفارسية ومن السنسكريتية ، وتصلى مفكرو الإسلام لهم . ولدينا قصة معمر بن عباد السلمي عالم المعتزلة الكبير ، وبعثته إلى الهند لمناقشة علماءها في الأديان .

وقد أعطانا صاحب الفهرست قوائم بأسماء كتب الهند في الطب ، الموجودة بلغة العرب ، وأسماء كتب الهند في الأسفار والخرافات (١) ، ثم تكلم عن المذاهب والمعتقدات الهندية ، وقرر أنه قرأ في كتاب ملل الهند وأديانها : حكى بعض المتكلمين أن يحيى بن خالد البرمكي بعث برجل إلى الهند ليأتيه بعقائير موجودة في بلادهم وأن يكتب له عن أديانهم ، فكتب له هذا الكتاب . ويقرر أن الذي غنى بأمر الهند في دولة العرب هو يحيى بن خالد وجماعة البرامكة ، ويقرر اهتمامهم بأمر الهند وإحضارهم علماء طبها وحكمائها (٢) ، ثم تكلم عن أسماء مواضع العبادة عندهم ، وصفة البيوت ، وحالة البددة .

وقد اختلف في معنى « البددة » وهي جمع « بد » ، وأصل معنى « بد » : هل هو الصنم الذي تتجه إليه عبادة الهنود ؟ هل هو صورة البارى أو هو صورة رسوله ؟ أو هو صورة « بوداسف الحكيم » أى صورة بوذا صاحب المذهب البوذى ؟ .

ومن العجب أن لكلمة « البد » تاريخاً في الإسلام . إن أعظم صوفية الإسلام على الإطلاق « عبدالحق بن سبعين » قد تأثر بفكرة « البد » وكتب كتابه المشهور تحت اسم « بد المعارف » . وقد اختلف الباحثون في معنى « البد » ، ولكنى أعتقد أن ابن سبعين تأثر خطى البوذية ، اسماً ومعنى ، في هذا الكتاب ، والمسألة تحتاج إلى تحقيق أدق . وقد ردد تلميذ لابن سبعين « أبو الحسن الششتري » كلمة البد أيضاً في شعره فيقول :

« والإنسان هو بده » (٣)

وقد عرف المسلمون فكرة التناسخ عن الهنود (٤) ، وكتبوا الكتب الكثيرة في نقضها في وقت مبكر . ونرى بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب للإمام أبي حنيفة ينقضونها . كما عرفوا السمنية ، وقالوا إن نبيها « بوداسف » وقد رأينا من قبل كيف نسب الصابئة عقائدهم أيضاً لبوداسف . وقد قسم المقدسى طوائف الهنود إلى السمنية المعطلة والبراهمة المألدة ، ونسب التناسخ إلى السمنية .

(١) ابن النديم . الفهرست ص ٤٣٥ ، ٤٣٨ ، وابن أبي أصيبعة . طبقات الأطباء ج ٢

ص ٣٢ .

(٢) ابن النديم . الفهرست ص ٤٩٨ .

(٣) أبو الحسن الششتري - الديوان ص ٢٠٨ .

(٤) انظر المقدسى : البد والتاريخ ج ١ ص ١٩٨ وانظر أيضاً ج ٤ ص ٨ - ١٩ .

وقد نقل لنا أبو الريحان البيروني (المتوفى سنة ١٠٤٨ م - ١٠٤٨ م) عقائد الهند وملها ومحلها في كتاب «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مرذولة». وقد أشار البيروني إلى أن مذاهب الهند قد عرفها المسلمون من قبل، ولكنه في كتابه هذا يشرحها شرحاً موضوعياً. كما أنه قرر أن الكتب التي كتبت في الموضوع من قبل كانت «كتب حجاج ومجادلة»، ومن هذا نستنتج أن المسلمين جادلوا وناقشوا المذاهب الهندية. ويحاول البيروني أن ينسب الصوفية إلى الهنود وكذلك ينسب إليهم النصارى «لتقارب الأمر في جميعهم في الحلول والاتحاد»^(١) كما أنه يذكر أنه ترجم إلى اللغة العربية كتابين من كتب عقائد الهنود أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، والثاني في تخليص النفس من رباط البدن.

ويقرر البيروني أن عداوة الطائفتين الكبيرتين من الهنود - البراهمة والهند - للمسلمين عداوة قاتلة، وأنهم لا يعترفون للمسلمين بفضل ولا يعلم. يقول: «إنهم يعتقدون في الأرض أنها أرضهم، وفي الناس أنهم جنسهم، وفي الملوك أنهم رؤسائهم، وفي الدين أنه نحلهم، وفي العلم أنه ما معهم، فيترفعون ويتبظرون ويعجبون بأنفسهم فيجهلون... إنهم إن حدثوا بعلم أو عالم في خراسان وفارس استجهلوا الخبير ولم يصدقوه للآفة المذكورة ولو أنهم سافروا وخاطبوا غيرهم لرجعوا عن رأيهم». ويعلن البيروني في مواضع عدة أنهم مجتمع مغلق انطوى على نفسه وحاول بكل الوسائل أن يبتعد عن غيره من المجتمعات، ويدهش أن قدماءهم لم يكونوا كذلك، فيذكر عن براهمي: أنه يقول حين يأمر بتعظيم البراهمة «إن اليونانيين - وهم أجباس - لما تخرجوا في العلوم وأنافوا فيها على غيرهم، وجب تعظيمهم» فما عسى أن نقول في البراهمن إذا حاز إلى طهارته شرف العلم؟! . ويقرر البيروني أن الهنود «كانوا يعترفون لليونانيين بأن ما أعطوه من العلم أرجح من نصيبهم»، وبين تجربته الخاصة فيهم: «إني كنت أقف من منجمهم مقام التلميذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عما هم فيه من مواضعاتهم، فلما اهتمت قليلاً لها أخذت أوقفهم على العلل، وأشير إلى شيء من البراهين، وألوح لهم الطرق الحقيقية في الحسابات، فانفأوا على متعجبين وعلى الاستفادة متهافتين: يسألون عن شاهدته من الهند حتى أخذت وأنا أريهم مقدارهم وأترفع عن جذبهم مستكفاً، فكادوا يتسبونني إلى السحر».

ثم يقارن بينهم وبين اليونانيين في الجاهلية قبل ظهور المسيحية، فرأى أن خواص اليونانيين يشبهون خواص الهنود في النظر، وعوام الأولين يشبهون عوام الآخرين في عبادة الأصنام. ولكن اليونانيين فازوا بالفلاسفة الذين كانوا في ناحيتهم، حتى نقحو لهم الأصول الخاصة دون العامة^(١) «ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم، فلا تمجد لذلك لهم خاص كلام إلا في

(١) البيروني: تحقيق ما للهند من مقولة: ج ١ ص ٥ - ٩.

غاية الاضطراب وسوء النظام ، ومشوباً في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتعدد المدد ، ومن موضوعات النحلة التي يستفزع أهلها فيه المخالفة ، ولأجله يستولى التقليد عليهم . إنى لأشبه ما في كتبهم من الحسابات ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بدر ممزوج ببحر ، أو بمها مقطوف بحصى ، والجنسان عندهم سبان ، إذ لا مثال لهم لمعارض البرهان ^(١) فهم إذن لم يعرفوا البرهان ، أو بمعنى أدق لم يصلوا إلى المناطق ، ولم يضعوا النظرية العلمية كما فعل اليونان ، ولذلك لا أثر لهم في الفلسفة أو في علم الكلام ، إنما كان أثرهم في التصوف . وقد عرفت فيدا البرهمانية للمسلمين ، وبهذا عرف المسلمون وحدة الوجود عن هذا الطريق — طريق الهند — كما عرفوها من طرق أخرى . وانتقلت إليهم طريقة اليوجا ، وقد كان مسلكها في السيطرة على النفس البشرية والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية . . . القناء في الله . وعرف المسلمون الطريقة الحينية من رهبان المسيحيين . ويذهب بعض مؤرخي الفكر الإسلامي إلى أنها أثرت في زهاد المسلمين . والجينا طريقة تعذيب للجسد وللنفس وتختلف عن اليوجا في هذا . ويذهب البعض إلى أن اليوجا والجينا قد أثرتا في أبي حامد الغزالي . والجينا تذهب أيضاً إلى مذهب الجوهر الفرد ، وقد ذهب المسلمون إلى وجود ما يشبه مذهب الجوهر الفرد عند الهنود . ثم عرف المسلمون مذهب البوذية وطريقها في الخلاص ، والقناء في الترفانا ! ! . هل كان لهذا كله أثر في المسلمين ؟ .

إن مذهب الجوهر الفرد عند المسلمين لا يتصل بمذهب الهنود ، إن له قوامه الخاص . وصلته بالنظرية الإسلامية في القدرة الإلهية ، إنه فرع عن القدرة الإلهية : إذا كان الله قادراً على كل شيء فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط ، أى ينتهي إلى جزء لا ينقسم . أما أن الحينية قد أثرت في زهاد المسلمين الأوائل ، فهذا خطأ : إن زهاد الصحابة — وقد بلغا بعضهم إلى تعذيب النفس حقاً — لم تصل إليهم الحينية في أية صورة . كان تعذيبهم للنفس ناشئاً عن شفافية « النفس اللوامة » وغلوها في تصور الخطيئة . لقد ربط بعضهم بنفسه إلى سارية المسجد في قيظ الصيف وتحت ناره المحرقة المستعرة ، أو فروا إلى البادية فراراً من ذنوبهم وتكفيراً عن خطيئات نفسية أو مادية ، خوفاً من عذاب الله ، لا أملًا في العودة إلى الله — الذات الكلية — أو المحور في الوجود العام . . . لم يعرف المسلمون هذا على الإطلاق في عهد زهدهم .

أما أن « البصرة » قد تلقت بعد ذلك مذاهب الهنود الصوفية من حلول واتحاد وقناء وغيره من تصورات صوفية ونفذت بها إلى قلب التصوف ، فنحن لا نستطيع أن نؤيده أو ننكره . .

(١) البيروني : تحقيق ما للهند . ج ١ ص ١٧ ، ١٨ .

(٢) البيروني : تحقيق ما للهند : ج ٣ ص ١٩ .

حتى يكتب تاريخ التصوف كاملاً . ولكن حقائق التصوف كما قلت تنقسم إلى قسمين تصوف سني وتصوف فلسفي . أما الأول فنشأ من القرآن ومن السنة ، وبهما سار وتطور والتصوف الفلسفي أخذ من كل المذاهب ووزجها وخلطها . أما الأول فيمثل الإسلام ، وهو تفسير ذوق للإسلام ولصدريه الكبيرين : القرآن والسنة . وأما الثاني فعنصر دخيل لا يمت للإسلام ولا للمسلمين بصلة .

ولقد وقف الإسلام أمام غنوص الشرق سواء أكان فارسياً أم هندياً ، كما وقف أمام غنوص الغرب — الأفلاطونية المحدثة — موقف العداوة والبغضاء ، يجالدها أشد مجالدة وأعنف جهاد .

تلك هي القوى التي تجمعت وزحفت على الوعي . . . الوعي الإلهي الآتي من مكة ، محاولة إيقاف نورة حضارته ، تقارعه وتصارعه بكل ما ملكته من وسائل وما أوتيت من حيل ، وظنت أن من البساطة بمكان أن تقطع ما أتى من أعلى واستكن على جبال مكة . . . ولم يحدث هذا إطلاقاً . . . لقد بقي القرآن .

الفصل الخامس

العوامل الداخلية لنشأة الفكر الإسلامى الفلسفى

قلنا إن القرآن حدد ميثاقين وفيزيقياه ومذهبه الإنسانى ، ولم يطلب من المسلمين تجاوز هذا المذهب الفلسفى المتكامل ، ولكنه دعاهم إلى معاناة الحياة واكتشاف مناهج تقودهم في دروبهم وأقبلت العوامل الخارجية تمز كيان البنيان . ولكن لا أحد يستطيع أن ينكر انتفاضات البنيان الداخلية ، وتشوفه نحو فكر إسلامى أصيل . أو بمعنى آخر : إذا كانت هناك عوامل خارجية لقيام فلسفة خارجية أصيلة ، فهناك أيضاً عوامل داخلية . وأهم هذه العوامل وعلى أهميتها في الترتيب هي :

١ - العوامل اللغوية .

٢ - العوامل السياسية .

٣ - العوامل الاقتصادية .

١ - العوامل اللغوية

هل من الممكن أن نجد في أساس الفكر الإسلامى التفسير اللغوى . أو بمعنى أدق هل محاولات المسلمين الفلسفية الأولى إنما هي كانت محاولات تفسيرية لغوية للكتاب والحديث ، بل للجزئيات والكتابات الطارئة عليهم . حدث بلا شك اختلاف في التفسير كان مرده إلى اختلافات لغوية تفسيرية حول تصورات قرآنية وحديثية . اختلفوا في المفهوم اللغوى للآيات المحكمات والآيات المتشابهات ، وبلا شك نشأ عن هذا التجسيم والتنزيه . اختلفوا في تفسيرات لغوية في القضاء والقدر . فنشأ عن هذا الجبر والاختيار . اختلفوا في تفسيرات لغوية حول المؤمن والفاسق والكافر فنشأ عن هذا مشكلة المنزلة بين المنزلتين . اختلفوا في معنى الخروج والمنكر - اختلفوا في الأسماء والأحكام ونشأ عن هذا المعتزلة . هل كان تكون الفرق الكلامية . بل المذاهب الفقهية أيضاً ناشتاً عن اختلافات في البنية اللغوية الصادرة عن هذا المجتمع الجديد . إن الموضوع لى حاجة إلى بحث أوسع وأخطر . فقد يكون من المحتمل إذا بحثنا الأمر

من هذه الوجهة من النظر أن نرد الحياة العقلية الإسلامية كلها ، إلى تفسير نفوى أو فلولوحى أو بمعنى أدق إلى العوامل الداخلية لبنیان هذه الأمة الإسلامية التى تعددت أحاسيسها بين عرب أقحاح ، هم يتخلعون فى بنيتهم اللغوية ، وبين مهجرين ووالدين تناووا هذا البيان القوي واختلفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف .

٢ - العوامل السياسية

هل يمكن النظر إلى قيام فلسفة إسلامية من وجهة نظر سياسية . إنما ديم أن المسلمين بعد وفاة النبی (ص) . قد اختلفوا سياسياً . ثم بقى الاختلاف كامناً حتى مقتل الخليفة الثالث وموته - كما هو معروف - انفجرت الخلافات السياسية وفى أثرها تكونت المذاهب . إن الشيعة بفرقها المختلفة وبفلسفة هذه الفرق فلسفة عارمة ، متعددة النواحي فى صورتها الاثنا عشرية أو الإسماعيلية أو الزيدية ، إنما نشأت وتطورت نتيجة لأصل سياسى ، بل إن المذاهب اليونانية والخرنوسية إنما انقدحت فى فلسفة الشيعة لتدعيم فكرة الإمام المعصوم . واستخدمت كل حجة فلسفية من قبل ومن بعد لتدعيم أصل سياسى ، ونحن نعلم أيضاً أن الخوارج بطوائفها المتعددة إنما نشأت عن عامل سياسى ، والمعزلة فى نشأتها سياسية وهى فى تطورها كذلك . بل إنها فى عهد أبى المزبل الحلاف انقلبت فرقة سياسية سرية ، ثم تم لها الانتصار حين استولت على السلطة لمدة طويلة من الزمان . ويفسر الإرجاء نفس التفسير ، فمن وجهة نظر بعض الباحثين . كان الإرجاء أداة سرية للخدمة الأموية ومحاولة لتبرير وجودهم كمنصبين للخلافة الإسلامية . بل قيل إن الفلسفة المشائية نفسها قد جلبت إلى العالم الإسلامى لتدعيم طرز من السياسة . والتمارين مثال صادق على هذا . وأغلب ما حدث فى تاريخ المسلمين من غزوات حيوية فكرية أو ثروات حيوية فكرية - إنما انقلبت إلى ثورات سياسية : الكيسانية وخليفها نقرامطة . الشيعة الإسماعيلية وخليفها الدولة الفاطمية ، الزيدية وخليفها دول الزيد فى المغرب وفارس واليمن ، لستأ نخصى هنا أثر العامل السياسى فى قيام الفكر الإسلامى ، ولكن هذا العامل كسابقه يحتاج إلى بحث أطول وأشمل .

٣ - العوامل الاقتصادية

وهناك نظرة إلى اعتبار العامل الاقتصادى هو سبب نشأة الفرق الإسلامية وبالتالي نشأة التفكير الفلسفى فى الإسلام . فقد كان الاقتصاد إلى حد كبير أو بمعنى أدق شعور الطبقات المحرومة فى عهد عثمان داعياً إلى قيام التشيع والتفات جماهير كبيرة من الفقراء حول على . نشأة الفكر - أرى

ابن أبي طالب . وتمثل هذا بصورة صادقة حين سوى على بين أغنياء الصحابة ، وفقراء المسلمين مما دعا الزبير بن العوام وطلحة بن عبيد الله إلى الإنتفاضة ضد على وإثارة الحرب الأليمة ضده . ثم يقال أيضاً إن أساس قيام الكيسانية وهى حركة كبرى فى تاريخ الإسلام تفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج إنما كانت بسبب تسوية المختار بن أبى عبيد بين العرب والموالى فى العطاء . وفى بعض النماذج التى وصلتنا عن نشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عاملاً اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال . وعدم توزيعها بين المسلمين بالتساوى ويعلل نشأة القدرية نفس التعليل وستذكر فيما بعد عبارة معبد الجهنى المشهورة : « إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما تجرى أعمالنا على قدر الله » كانت هذه العبارة أساس مذهب حرية الاختيار فى العالم الإسلامى وهى التى نشأت عنها المعتزلة فيما بعد . لست أود أن أقوم باستقراء كامل لهذه الترهات ، ولكن من الخطأ أن نفرّد عاملاً من هذه العوامل عن العامل الآخر . إن من الأولى أن نقول إن البنيان قد أقيم وأساسه إسلامى بحت ، ثم بدأ البنيان ينزو نزواته الحيوية ، ويثور ثوراته الداخلية ، وهبت عليه فى الآن نفسه أعاصير العوامل الخارجية ، خلال هذا تكونت الفلسفة المسلمة والفلسفة الإسلامية . الأولى من انفداحة باطنية ؛ والثانية أمشاج من فلسفات خارجية مع عناصر إسلامية — الفلسفة المسلمة إنما هى تعبير عن هذا المجتمع الإسلامى ، والفلسفة الإسلامية إنما هى ترف على قامت به مجموعة من الإسلاميين انفصلت فكرياً عن هذا المجتمع .

الباب الثالث

البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية

الفصل الأول

الفقهاء وعقائدهم الكلامية

انتشر المسلمون في الأرض ، فتوغلوا شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً من بيئهم الحرام ، وعلت أعلامهم في كل مكان في أمد قليل . وكانت ألسنتهم تدندن بالقرآن ، وآذانهم تصيخ السمع له ، ولكن أقبلت الدنيا عليهم ، فشغل الكثيرون بها ، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها ، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولنهجه في الحياة . وكانوا يواجهون العالم كله ، العالم الذي فتحوه وغلبوه بالقرآن وبسنة محمد صلى الله عليه وسلم . . وهذا ما كانوا يملكون ، فأنجبهوا إلى القرآن وإلى السنة يتأملون فيهما ويستخرجون الحقيقة ، وبالقرآن أيضاً يخاطبون الأمم : أمماً عريقة في الحضارة ، راسخة في الفكر ، متمكنة في الجدل .

أنجبهوا إلى القرآن — كما قلت — يقرأونه ويتدبرونه ، و « القرآن حمال أوجه » يعطى لكل الوجه الذي يريد . ومن هذا التدبر وهذا التفكير في أعماق النص الإلهي ، بدأ الفكر الإسلامي . اختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو : القرآن .

والحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني : فن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه . ومن النظر فيه ككتاب يضع المبتاعين يفا نشأ الكلام . ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق . ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة . . . إلخ . وتطور العلوم الإسلامية جميعها إنما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق : في النطاق القرآني نشأت ، وفيه نضجت وترعرعت ، وفيه تطورت ، وواجهت علوم الأمم تؤيدها أو تنكرها في ضوءه .

كان هذا حثاً من أفكار غلاظ دخلت إلى المسلمين ، ولم يكن لغران أو لغيره . دخل في كل ١٠-١٠٠ سنة . . . كانت الحوادث تتلاحق والحياة الإسلامية تتغير ، وأهم ذلك

تدخل الإسلام . كان المعترك الجديد . خلافة عثمان ، وكانت هذه الخلافة — كما نعلم — الثالثة . وقد أحس قلة من خلص الصحابة أن الأمر نزع من على الدرة الثالثة ، وأنه إذا كان الأمر قد سلب منه أولاً لكى يعطى للصاحب الأول . ثم أخذ منه ثانياً لكى يعطى للصاحب الثانى ، فقد أخذ منه ثالثاً لكى يعطى لشيخ متهو مهالك لا يحسن الأمر ولا يقيم العدل . . . يترك الأمر لبقايا قريش الضالة . وحققاً إننا لا نجد فى ذلك الزمان — السنوات الأولى من خلافة عثمان — تنازعاً واضحاً ، ولكن نجد تهيؤاً كبيراً لحركة عقلية مقبلة . يشتد فيها النقاش .

وما لا شك فيه أن هؤلاء الجماعة من خلص الصحابة وزهادهم كانوا يتأملون الأحداث فى السنوات الماضية بعد وفاة الرسول صلوات الله وسلامه عليه وينظرون هل بدت شقة خلاف بين عهدهم وعهد الشيخين ، أو بين عهدهم وعهد الرسول !؟ لم يكن ثمة خلاف كبير ، فالشيخ الثالث قائم على القرآن ، متبع لسنة النبي العظيم . ولقد ذهب رسول الله وهو عن عثمان راض ، وذهب الشيخان الكبيران وهما عن عثمان راضيان . بل وهذا ربانى الأمة وعالمها ، بل السيد الذى طنب الحق ، هو أيضاً راض عن الشيخ الثالث . فعلام إذن الخلاف ؟

ولكن جمهور الناس لا يرضى ولو رضى المقدسون من صحابة الرسول . وحتى إذا قام الخلاف على « الكنوز » بين عثمان وأبي ذر ، وبين أبي ذر ومعاوية حاكم الخليفة على الشام — أطاع الصحابي الجليل وذهب إلى الربذة منفياً . معلناً أنه يطيع صاحب الأمر ولو كان عبداً من الأحباش . وإنه يذهب إلى هناك لكى يموت « أمة وحده » معلناً أن بشارة الرسول بسبيل التحقيق . ولكن جمهور الناس لا يرضى ، وشتات من اليهود — قد آمنوا نقاقاً — لا يرضون . وسواء أكان عبدالله بن سبأ حقيقة تاريخية أم لم يكن ، فقد كان — لليهود المستسلمة دخل فى الثمن . . . وقامت الفتنة . .

وحين تولى « ربانى الأمة » الأمر اختلف عليه المسلمون ، هذا من شيعته وهذا ليس من شيعته . ومضوا يتضاربون بالسيف ويتضاربون باللسان . وتعقدت المسائل وتشابكت . فأما شيعة على فقد كان منهم من أحبوه عن يقين وإيمان ، وصاروا فى ركب الإمام وهم على إيمان مطلق بأنه الأثر الباقي لحقيقة الإسلام الكبرى . وكان منهم من أحبوه فتنة ، افتنوا بالسيد الإيتارى . بظفل مكى ظهر فى مطلع النبوة يؤمن بحقيقتها ويقف بجانب السيد العظيم — محمد رسول الله — أمام مشيخة قريش جميعاً . . ثم يام فى مكان النبي ، فى فراشه ، حين تركه مهاجراً . ثم أسطورة القتال فى جميع مواقع القتال . ثم نضحات العلم ، يلقيها إليه محمد صلى الله عليه وسلم . . . وينادى الرسول فيهم : « أنا مدينة العلم . وعلى بابها » . ثم يستمعون إلى حديث غدير خم . وإلى حديث الكساء . وإلى هؤلاء ألقى اليهود المستسلمة ، وموابذ الفرس الضاغنون على الدين الجديد . بأفكار القداسة والعصمة والجلالة محاطة بابن عم محمد صلى الله عليه وسلم

وقبلها الجمهور الكبير . وبجانب هذا : « العثمانية » و « الأموية » الذين كرهوا الإسلام أشد الكراهية ، وامتألت صدورهم بالحقد الدفين نحو رسول الله وآله وأصحابه . . كرهوا أبا بكر وعمر كما كرهوا علياً سواء بسواء ، ولكن واتهم الفرصة فقط حين قتل عثمان . وباسم الشيخ الشهيد ، وأمام جمهور الشام ، قاموا يعلنون أنهم إنما يغضبون لدم صاحب من أصحاب رسول الله مضي رسول الله وهو عنه راض ، ومضي الشيخان وهما عند راضيان ، قد أهدر دمه ، وهم أولياؤه . وتلدع أهل الشام حقاً ، وتبعوا الكذب والخذاع ، ولم يعلموا حينئذ أن من يتمسحون بالشيخين كانوا أشد أعداء الشيخين ، وأنهم خضعوا لهما خلال حكميهما خوفاً من سطوة المسلمين ، وتمكيناً فقط لأقدامهم في المجتمع الجديد ، وقد كانوا بالأمس فقط « الطلقاء » و « المؤلفة قلوبهم » . . .

وظهر الخوارج ، يعلنون أن الحكم لله — لا للرجل ، وضاع الحق ، وقتل « علي » ، وتولى الحسن أمر خلافة المسلمين بعد أبيه ولكن معاوية الكريه كان له بالمرصاد . وآخر الأمر بايع الحسن معاوية . رأى جماعة من أصحاب الحسن بن علي عليه السلام أن معاوية ابن قريش العاقى يتحكم في أعناق المسلمين ، فاعتزلوا الجماعة كلها وانقطعوا للعلم والعبادة ، يقرأون القرآن ويتدبرونه ، وينظرون للخطب الجسيم السياسي ينزل بيلاد الإسلام فلا يهتمون به ولا يأبهون له . ومن هنا نشأ اسم « المعتزلة » الذي سيطر قياً بعد علي تلك الفرقة العقلية المشهورة^(١) .

وفي وسط هؤلاء المعتزلة عن الناس . ظهرت أول مدرسة فكرية في تاريخ الإسلام ، وهي مدرسة محمد بن الحنفية الابن الثالث لعلي بن أبي طالب ، وأكثر أولاده علماً وسمتاً وفضلاً ، وقد عبر عن هذه المدرسة باسم المكتب ، ولم يتنبه الباحثون إلى أهمية هذه المدرسة الأولى ، بالرغم من أهميتها ، وبالرغم من أنها تفوق مدرسة الحسن البصري في آثارها في أفكار المسلمين حينئذ ، ولم يتنبه الباحثون أيضاً إلى أن نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام إنما كان في المدينة ، حيث ازدهرت تلك المدرسة ولم يكن في البصرة ، ولن نعرض الآن لشخصية محمد بن الحنفية ولا لأهميته في تاريخ التشيع ، ولقد فعلنا هذا في الجزء الثاني من نشأة الفكر ، ولكن حسبنا الآن أن نقول : لقد صور محمد بن الحنفية في صور مختلفة ، فهو عند أهل السنة عالم من علماء أهل البيت ، بل أكبر علمائه ، سار على السنة ولم يخرج عليها ، وعاون على تهدئة الفتنة الكبرى التي أعيت كاهل المسلمين ، وحطمت وحلتهم ، وتسببت في أعنى النكبات التي حدثت لهم ، في أول تاريخهم في هذه الحياة ، فهادن بنى أمية وبابيعهم ، حقناً للدماء ، وتخليصاً للمجتمع الإسلامي من ظلم بنى أمية وعسفهم وجورهم ، وهو عند الشيعة المعتدلة ملهم حركة المختارونية وأستاذ المختار بن أبي عبيدة ، وبهذا انتقم لآل البيت من مقتل أخيه الحسين ، وهو عند غلاة الشيعة ، مؤسس الكيسانية وهي فرقة غنوصية غير المختارونية ، اعتبر محمد بن الحنفية

(١) أبو الحسن الملقب : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع . ص ٢٨ .

مهدبها الغائب ، ولقد عاشت الكيسانية خلال التاريخ وتطورت أعنف تطور ، وينتسب إليها القرامطة وغيرها من فرق ، كان لها شأن كبير في العهد العباسي ، وبالتالي في تاريخ الإسلام كله « ويهمننا الآن أنه كان في مكتب محمد بن الحنفية أو في مدرسته في المدينة ابنه الإمام أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ٩٨ هـ) والحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) .

أما أولهما : أبو هاشم ، فقد صور لنا في رواية على أنه غنوصي قائم ، وقد بحثت هذه الصورة بحثاً وافياً في كتابي نشأة الفكر الفلسفي - الجزء الثاني - .

وصورته لنا المعتزلة على أنه منشيء الاعتزال في المدينة ، وفي مكتب أبيه فيها يقول الكعبي « وكان واصل بن عطاء من أهل المدينة . رياه محمد بن علي بن أبي طالب وعلمه وكان مع ابنه أبي هاشم عبدالله بن محمد في الكتاب . ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة »^(١) ويردد هذا صاحب المنية والأمل « أبو هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية ، وهو الذي أخذ عنه واصل وكان معه في المكتب ، فأخذ عنه وعن أبيه »^(٢) .

فمنشيء الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية هو أبو هاشم عبدالله بن الحنفية ، وموطن الاعتزال - طبقاً لهذه الرواية أيضاً هو المدينة لا البصرة .

أما ثانيهما : فهو الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام ١٠١ هـ) . شخصية من أهم شخصيات الفكر الإسلامي الأول .

ويذكر عبد الجبار : لم يكن الحسن بن محمد بن الحنفية مخالفاً لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء أظهره^(٣) ، وقد كتب أول كتاب في العقائد في الإسلام « وهو كتاب في الإرجاء » .

وكان أكبر تلامذته غيلان بن مسلم الدمشقي : فقد حمل عنه الإرجاء في الشام - كما أن الإمام أبا حنيفة النعمان قد تأثر به ، وإنه لم يكن قابله وتلمذ عليه ، فقد نقل إرجاء الحسن إليه ، وردده أبو حنيفة كما هو :

وقد كان لكتاب « في الإرجاء » أثر كبير في العالم الإسلامي . تلك هي المدرسة الإسلامية الفكرية الأولى التي خرج أكبر رواد الفكر الإسلامي الأولين منها . نشأت في المدينة وكانت المدينة تعيش في شظف من الحياة ، ومسبغة مريرة قاسية ، وكأنها نأت عن كل ما حواليا .

(١) البلخي : الكعبي : كتاب المقالات في كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (تحقيق المرحوم الأستاذ فؤاد سيد) ص ٦٤ .
(٢) ابن المرتضى : المنية ... ص ١١ .
(٣) القاضي عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١١ .

ولكنها كانت تعتلج في باطنها مرارة وغشيان . ولم يفهم أمير الأمويين هذا . إنه لم يعرف في هذا الحين — أنه خلل الرماد وميض النار — لم يدرك هذا إلا آخر الأمر . أما في البصرة في ذلك الوقت فكانت عين أمير المؤمنين تنظر وأذنه تستمع شيئاً واحداً : مدى سحق الأتوياء من أهل البصرة أو رضائهم عن بني أمية تسمع فقط مدى ولاء هؤلاء الأغنياء — سواء باختيارهم أو قسراً — لخليفة دمشق ، وكان خليفة دمشق غارقاً لأذنيه في جاهليته الأولى ، بين جواريه ومغانيه وملاهييه وطريه يرتكب الكبائر سرّاً أو علانية ، ويعظم في بناء المجتمع الإسلامي الخلق كما حطم بناءه السيامي والاقتصادي . وظن خطأ أنه حلل المجتمع الإسلامي ، وأنه أشاع الفاحشة بين الناس ، فعاد واقعهم إلى الخمر والنساء والريثايل العادية والشاذة وأنه أنهكهم — بما حملهم من أوزار وخطايا : وبهذا يسهل عليه حكمهم : ظن خطأ أن الناس على دين ملوكهم وأنهم لا يفعلون غير ما يفعل ولا يأتمرون إلا بما يأمر :

وللمجتمع نزواته الحيوية — كما قلت — وكانت أول نزوات هذا المجتمع نشأة الحلقة الزاهدة والمدرسة الكبرى ، التي خرج رواد الفكر الإسلامي منها . ولهذا تفسيراً يقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم ، وأن شرع الله — وشرع الله هو الواقع الذي انتظم على الأرض لسعادتهم لا لشقايتهم — لا يأبه به حاكم ولا محكوم .

المباحث القدرية الأولى

عاد محمد بن الحنفية إلى المدينة بعد أن عانى من الأحداث السياسية ما لم يعانيه بشر من قبل . رأى مصرع أبيه في الكوفة ثم مقتل أخيه الحسن في المدينة مسموماً ، ثم استشهاد أخيه الحسين في كربلاء على يد يزيد .

ولم يكف الرجل أبداً عن النضال السياسي ، فقد وقف لعبدالله بن الزبير بالمرصاد ، ثم كان وراء حركة المختار التي بطشت بكل من شارك في قتل أخيه الحسين . ولم يهدأ له بال حتى ألقي برأس قاتله عبيد الله بن زياد تحت أقدامه ولم يستطع — بعد — المقاومة السياسية فبايع الأمويين . واعتزل في المدينة بعيداً عن الناس ، وفي المدينة أنشأ المكتب — كما قلنا — ودرس فيه — كما درس فيه ابنه أبو هاشم والحسن .

وفي هذا المكتب وفي المدينة نفسها تباورت الفكرة التي عرفت باسم القدرية — الفكرة التي تنكر : أن أعمالنا إنما تجري بقدر الله وأن علينا الخضوع التام لهذا القدر الذي لا مناص منه ولا فرار . كان معاوية يعلن الجبر في الشام ثم حدث رأي المجبرة من معاوية ، لما تولى على الأمر ورآهم لا يأتمرون بأمره ، فجعل لا يمكنه حجة عليهم وأوهم أن المنكر لفعله ، قد ظلمه

فقال أو لو لم يرى ربي أنى أهلا لهذا الأمر ، ما تركنى وإياه .. ولو كره الله ما نحن فيه لغيره .. مرة ثانية لا يجد حجة لسلبه الخلافة من بنى هاشم ، فيضيف الأمر إلى الله تعالى وإرادته « أنا خازن من خزان الله تعالى : أعطى من أعطاه الله ، وأمنع من منعه الله تعالى ، ولو كره الله أمراً لغيره » مرة أخرى يقول : « إنما أقاتلكم على أن أتأمر عليكم . وقد أمرنى الله عليكم » وحدث من ملوك أمية مثل هذا القول ^(١).

كان الجبر حينئذ دعوة سياسية استغلها بنو أمية ضد العلويين وضد جمهور المسلمين كله « نشأ في بنى أمية وملوكهم ، وظهر في أهل الشام ، ثم بقى في العامة وعظمت الفتنة فيه » ^(٢) . ورأى محمد بن الحنفية - وابنه أبوهاشم وهما أصحاب البيت الذى سلب الحق : أن يعلنوا في هدوء الفكرة المضادة : إنكار القدر وإنكار إضافته إلى الله .

وفي المدينة نفسها ظهر معبد الجهمي « المتوفى عام ٨٠ هـ » .

هل كان معبد الجهمي صدى « لهذه المدرسة العلوية . وقد كان العلويون يعبرون عن ضمير الشعب حينئذ . كان معبد الجهمي مدينيّاً أولاً ، وروى عن أبي ذر الغفاري ثانياً . ونحن نعلم أن أبا ذر الغفاري كان علوياً ، يؤمن بأحقية على في الخلافة ، كما كان ينادى بنظرية الكنوز « مقاومة من يكتز الذهب والفضة ، ولا ينفقونها في سبيل الناس ، أى يؤمن بسيلان المال وعدم تجميعه كما يعلن أيضاً أن المال مال المسلمين لا مال الله . وتردد هذا كله في دعوة معبد الجهمي ، كما ستردد أيضاً في آراء غيلان الدمشقي فيما بعد .

فلا شك إذن أن معبد الجهمي إنما كان تلميذاً وأثراً لمدرسة محمد بن الحنفية .

إن الأخبار عن هذا التابعى الصدوق قليلة جداً . ولكن أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أنه أول من تكلم في القدر من المسلمين .

لقد ظهر الخوارج ، كما نعلم ، في عهد الإمام على بن أبي طالب وأعلنوا أن « الحكم لله لا لرجال » ، وقد أداهم إلى هذا الأصل « التحكيم » ، فقد أنكروا أن يحكم على في الحق رجلاً أو رجلين : إذا كان على هو صاحب الحق ، فلم تراجع وقبل التحكيم ؟ الحق حق الله ، فليمضوا محاربين مجاهدين فيه حتى يرزقوا لإحدى الحسينيين . وما كان لبني إذا وضع لأمنته أن ينكص على عقبيه . ولما ناقشهم الإمام وجادلهم : بأنهم هم الذين أرغموه على التحكيم ، وأنه كرهه أول الأمر لأنه يعلم أن الحق حق الله وأنه لن ينكص على عقبيه فيه ، ولكنهم هم سأموا القتال فدفعوه أن يضع الأمر في يد رجلين من الرجال : فاما قباله نكصوا هم على أعقابهم

(١) القاضي عبد الجبار - طبقات المعتزلة ص ١٤/٣ .

(٢) القاضي عبد الجبار : فرق المعتزلة ص ١٤٤ .

وطلبوا منه المضي في الحرب ، وأعلنوا توبتهم عن التحكيم ، فبرفض على أن ينقض وعده أن يرسل رسوله للتحكيم . . . هنا بدأ الخوارج الحرب المريرة وقاموا بها مجالدين الإمام علياً بكل ما ملكوا من وسائل . ومات علي ، فقام الخوارج يقاومون أيضاً بنى أمية ، وسرعان ما تكون مذهبهم : فأعلنوا أن الإيمان ليس هو ما قر في القلب ونطق به اللسان ، بل إنه ما صدقته الجوارح ، أى أن الإيمان لا يفصل عن العمل . . ومن هنا توصلوا إلى أخطر النتائج وهى أن الفاسق غير مؤمن . . وكل مخالف للخوارج في فكرتهم هو فاسق ، وبالتالي هو غير مؤمن ، فيحل قتله وقتل أطفاله واستحلال نسائه^(١) .

ولقد ضج المجتمع الإسلامى بالخوارج وبآرائهم ، ومع ذلك فقد كانت تلقى صدى في عقول الكثيرين ، فاستجابوا لها . ولم يعرف الخوارج (التقية) كما عرفها الشيعة ، فانقضوا على مخالفيهم يفشون فيهم القتل الذريع . ووجدت دعوتهم في عدم إيمان المخالف أكبر صدى . ووجد الإمام الحسن بن الحنفية أن الذين قاتلوا جده مستندين إلى أصل ظاهره الصديق وباطنه الإفك ، هو « الحكم لله لا لعلى » ، ينشرون أصلاً آخر خطيراً لقتل المسلمين ، وهو أن لا عقد بدون عمل ، فنفر لمحادتهم ، وأعلن أنه لا يضر مع الإيمان معصية ، وكان يكتب الكتب للأمصار ويعلمها للناس . وبينما كان منطق الخوارج أن مرتكب الكبيرة كافر ويجب قتله ، كان الحسن يعلن أن الطاعات وترك المعاصي ليست من أصل الإيمان حتى يزول الإيمان بزوالها^(٢) .

أبو حنيفة النعمان

وهنا ظهرت أول فرقة من أهل السنة ، ويمثلها — بعد الحسن بن محمد — مجموعة من العلماء على رأسهم أبو حنيفة النعمان المتوفى ١٥٠ هـ / ٧٦٧م لم يكفروا أصحاب الكبائر ، ولم يحكموا بتخليدكم في النار . وكان تكفير أهل الكبائر وعدم تكفيرهم الشغل الشاغل للمسلمين في ذلك الوقت .

ولكن لم يكن هذا وحده ما يميز أبا حنيفة ومدرسته . إن هذا الإمام الفارسي ، الذى يعتبر أول من أرسى قواعد الفقه ، كان الفيلسوف الأول للإسلام ، المنبثق عن روح الإسلام وحقائقه ، فلم يكن يستطيع — وهو يتصدر الإمامة العظمى للمسلمين ويكتب لهم قانونهم العملى — أن

(١) قام تلميذى الدكتور عمار طالب بكتابة بحثه في الماجستير عن « آراء الخوارج الكلامية وتحقيق كتاب الموجز لأبي عمار الكافى الأباضى » وقد أقام البحث آراء الخوارج الكلامية في نسق فلسفى رائع . وينظر الكتاب قريباً .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل ٥٠ ، ج ٢ ص ٢٢١ .

يتركهم وهم في معترك الفرق والفلسفات نهياً للقلق العقائدي يتخطفهم ويمزق عقولهم وقلوبهم نهوضاً في حلقاته المتعددة آراءه الكلامية والعقائدية . وقد تنبه البغدادي إلى هذا فذكر أنه أول متكلم من الفقهاء ، وأن له رسالة في نصره قول السنة : إن الاستطاعة مع الفعل . ولعل هذه الرسالة هي كتاب « الفقه الأكبر »^(١) وقد نسب لأبي حنيفة كتاب الفقه الأكبر في العقائد ، وهو متن صغير حدد فيه للمسلمين عقائد أهل السنة تحديداً منهجياً . وقد كثر الشك في نسبة هذا الكتاب إليه ، فإن هذا المتن يحوى بعض المشكلات التي أثبت البحث العلمي أنها لم تثر في عهده . ولكن الكتاب في مجموعه يحوى آراءه التي يؤيدها - في غالب الأحيان - ويخالفها في أحيان قليلة - ما تنأثر من أقواله في بطون كتب التاريخ والفقه . وإنه من الثابت أن له كتاب « العالم والمتعلم » وفيه أيضاً عرض لبعض آرائه الكلامية والسياسية ، ثم من الثابت له كذلك رسالة في الإرجاء عرفت باسم « رسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البقي في الإرجاء » . وقد ذكر البغدادي أن له رسالة في نصره قول أهل السنة : أن الاستطاعة مع الفعل . ولكنه قال : إنها تصلح للضدين^(٢) .

وقد خاض أبو حنيفة في السياسة وآمن بأحقية أبناء علي ، وتلمذ على محمد الباقر وزيد بن علي ، وكان هواه دائماً مع الزيدود ، ولكنه لم يقبل أبداً عقيدة الشيعة الإمامية ومنطقها . ويورد لنا ابن النديم مناقشات حادة بين أبي حنيفة وبين أبي جعفر محمد بن النعمان الأحول الملقب بشيطان الطاق ، وفيها يهاجم أبو حنيفة نظرية الإمامة عند الإمامية^(٣) . ويذكر ابن النديم أيضاً أن لأبي حنيفة كتاب الرد على القدريه^(٤) وكان أبو حنيفة من التابعين ولقى عدداً كبيراً من الصحابة ، وكان أبو حنيفة آراءه بعد تمحيص كبير . فذهب أهل السنة والجماعة إذن تكون من قديم ، ولم يكن حادثاً على يد أبي الحسن الأشعري أو أبي منصور الماتريدي . وينبغي أن نقرر أن هذه هي المدرسة الكلامية السنية الأولى التي وقفت في العراق ، موطن الفرق المختلفة ، وجاريتها أشد حرب . وينبغي أن نلاحظ أن أبا حنيفة هو أول من استخدم مصطلح « الفقه الأكبر » للاعتقادات مقابل « للفقه الأصغر » للعبادات ، كما استخدم مصطلح « أصل التوحيد » . وهاكم موجز آرائه الكلامية :

(١) البغدادي . الفرق ص : ٣٢ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٢٤٨ .

وقد نشر الفقه الأكبر وشروحه المتعددة نشرات كثيرة في الهند ومصر كما قام عالم السنة الكبير محمد بن زاهد الكوثري بنشر رسالة العالم والمتعلم ورسالة الإرجاء في طبعة حديثة لطيفة . كما نشر أيضاً الفقه الأبسط ، وهو من أهم كتب أبي حنيفة ، ومن الثابت صحة نسبته إليه .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٩٩ .

١ - توحيد الذات والصفات :

شغلت مشكلة وحدة الذات والصفات عصر أبي حنيفة . وقد عاصر أبو حنيفة واصل ابن عطاء وعمرو بن عبيد ، كما عاصر الجهم بن صفوان ، فوضع أبو حنيفة عقيدة أهل السنة والجماعة في صورتها الأولى في هذا الموضوع الشائك : « إن الله تعالى واحد لا من طريق العدد ، ولكن من طريق أنه لا شريك له : قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » . ولقد تفنن الشراح - فيما بعد - في شرح هذا الأصل وما يقصده الإمام به . ومع أن غابتنا أن نضع آراء الرجل في صورتها الأولى ، وألا نخوض في آراء الشراح المتأخرين ، إلا أننا قد نجد في شروحهم أحياناً كثيرة ما يفسر آراء الرجل في بساطتها الأولى : فالله واحد لا من طريق العدد ؛ لأن الواحد قد يراد به نصف الاثنين ، وهو ما يفتح به العدد . وهذا تعريف الواحد من طريق العدد ، وعلى هذه الصورة لا يطلق على الله . أما ما يطلق على الله فهو أنه واحد ، ويراد به ألا شريك له ولا نظير له ولا مثل له بحسب ذاته وصفاته أو الاثنين معاً . ولا يتوهم أن يكون معه أحد ، ثم يقوم الشراح بشرح الصمدية . . . « لم يلد ولم يولد » أي أنه ليس بمحل للحوادث ولا حادث . « وصمد » بأنه غني عن كل شيء ويفتقر إليه كل شيء . ثم يشرحون « ولم يكن له كفواً أحد » بأنه لم يكن شيء من الموجودات يماثله . أما قول الشراح بأن الإمام يقصد بأنه ليس جسماً فيقدر ويتصور ويتقسم ، وليس هو جوهراً من الجواهر تحملها الأعراض ، ولا بعرض أو أعراض تحمل في الجواهر ، فكل هذا متأخر لم يعرفه عصر أبي حنيفة ، وإن كنا سنرى فيما بعد أن لفغى الجوهر والعرض يردان في المتن ، وهذا عجيب .

وينسب لأبي حنيفة بأنه قال : « إن الله مائة أي ماهية . ويقول الشهرستاني عن ضرار بن عمر وحفص القردي : أنهما أثبتا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو ، وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة رحمه الله وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أنه (تعالى) يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خبر ونحن نعلمه بدليل وخبر » . وإني أتساءل : هل ظهر مصطلح « مائة » في عصر أبي حنيفة أو هل استعمله الرجل ؟^(١) .

وكان التشبيه والتجسيم قد انتشر ، ورأى أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ينشره في خراسان . فأعلن : « لا يشبه شيئاً من الأشياء من خلقه ، ولا يشبهه شيء من خلقه » و « هو شيء لا كالأشياء » .

فيكون أبو حنيفة إذن أول من أطلق على الله الشيئية ، وهو يستند في هذا إلى الآية « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله » (الأنعام آية ١٩) ، ولكنه ينزهه فيقول « وهو لا كالأشياء » مستنداً

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٢٠ ، ١٢١ .

على الآية « ليس كشيء » (الشورى آية ١١) . وهو يقصد بشيء أنه موجود بذاته وصفاته ، إلا أنه ليس كالأشياء الموجودة ذاتاً وصفة ، أو بمعنى آخر : إنه « شيء » لا تدركه الأفهام أو العقول . أما ما يرد في متن الفقه الأكبر من أن « معنى الشيء إثباته بلا جسم ولا جوهر ولا عرض ولا حد له ولا ضد له ولا ند له ولا مثل له » فن المحتمل أنه زيادة في النص ، فلم تكن اصطلاحات الجوهر والعرض والحد قد ظهرت — كما قلت من قبل — إبان ذلك الوقت .

أما عن صفات الله ، فيقول أبوحنيفة « إن الله لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية » . ومعنى لم يزل ولا يزال أنه لم يحدث له اسم من أسمائه ولا صفة من صفاته . والفرق بين صفات الذات وصفات الفعل : أن كل صفة يوصف الله تعالى بها ولا يوصف بضدها هي صفة ذاتية كالعلم والحياة والكلام ، وكل هذه الصفات قديمة . وصفة الفعل هي الصفة التي يوصف الله تعالى بضدها كالخلق والرزق ، فكان أبوحنيفة هو أول من وضع هذه الفروق الدقيقة بين صفات الله . كما أن هذا النص من الفقه الأكبر يقرر أن أبا حنيفة اعتبر صفات الذات وصفات الفعل كلها قديمة ، وتابعه الماتريدي على رأيه ، بينما خالفه الإمام أبوالحسن الأشعري إذ أعلن أن الصفات الأخيرة حادثة . . ولكن إذا رجعنا إلى فقه أبي حنيفة في العبادات نراه وهو يبحث مسألة اليمين : هل القسم بصفة من صفات الفعل يعتبر مميئاً كالقسم بصفة من صفات الذات ؟ إن أحناف العراق يرون أنه إذا كانت الصفة صفة ذات كالقدرة والعظمة والعزة والجلال فالحلف بها يمين ، وإذا كانت الصفة صفة فعل كالرحمة والسخط والغضب ، فالحلف بها غير يمين . والأحناف هم أول من ميزوا بين الحلف بصفة الذات والحلف بصفة الفعل ... ومنهم من ذهب إلى أن صفات الفعل غير الله . وكذلك ذهب الزيدوني في كتاب المجموع المنسوب إلى زيد بن علي أن الكفارة فيه إنما تلزم إذا كان الحث في القسم بصفة من صفات الذات لا صفات الفعل . ونحن نعلم أن هناك تشابهاً كبيراً بين أبي حنيفة وزيد بن علي في العقائد . على أية حال يميز أبوحنيفة بين صفات الذات وصفات الفعل ، ويبدو أن الأخيرة عنده حادثة على خلاف ما ذهب إليه الفقه الأكبر . وهذا يدعونا إلى الشك في نسبة كثير من فقرات الفقه الأكبر إليه ، ويبدو أنها أضيفت إليه تحت تأثير ما تريدي .

ويحدد أبوحنيفة الصفات الذاتية أو المنوية بسبع فيقول : هي « الحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والإرادة » ، وسيصبح هذا العدد الرسمي عند أهل السنة جميعاً أشعرية وما تريدي . أما الصفات الفعلية فعددها لا حصر له . ثم يخوض أبوحنيفة في مشكلة قدم الصفات أو حدوثها — كما قلنا — فيؤكد ثانية أنها قديمة . . . « لم يحدث له اسم ولا صفة » أي أن الله ، مع صفاته وأسمائه كلها ، أزلي لا مبدأ له ، وأبدى لا نهاية له ، لأنه لو حدثت له صفة من صفاته أو زالت عنه ، لكان قبل حدوث تلك الصفة وبعد زوالها ناقصاً وهذا محال ،

« لم يزل عالماً بعلمه الذى هو صفته الأزلية لا يعلم لا حق يلزم منه جهل سابق ، « والعلم صفة فى الأزل » ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه . فعلمه أزلى أبدى منزّه عن قبول الزيادة والنقصان ، « قادراً بقدرته » والقدرة صفة فى الأزل ، « متكلاً بكلامه الذاتى » والكلام صفة فى الأزل ، « وخالقاً بتخليقه » والتخليق صفة فى الأزل ، « وفاعلاً بفعله » والفعل صفة فى الأزل . « والمفعول مخلوق » أى أنه حدث عندما تعلق فعل الله به . وفعل الله غير مخلوق ، إنه ليس بحدث ، بل هو قديم كفاعله ، إذ لا يلزم من كون المفعول مخلوقاً ، كون الفعل مخلوقاً .

« وصفاته فى الأزل » أى صفاته الذاتية والفعلية — عند أبي حنيفة — ثابتة فى الأزل ، غير محدثة ولا مخلوقة . ويرى أبو حنيفة أن من قال بأن صفات الله مخلوقة أو محدثة ، أو وقف أو شك فيها ، فهو كافر .

وهنا تأتى مشكلة القرآن . وقد أعلن الجعد بن درهم — كما سندكر بعد — فى أواخر عهد الأمويين ، ثم الجهم بن صفوان أيضاً « خلق القرآن » . وقد اتهم أبو حنيفة بأنه كان من القائلين بخلق القرآن . ويدافع عنه الخطيب البغدادي فيقول : « وأما القول بخلق القرآن فقد قيل إن أبا حنيفة لم يكن يذهب إليه^(١) وفى موضع آخر « ما تكلم أبو حنيفة ولا أبو يوسف ولا زفر ولا محمد ، ولا أحد من أصحابهم فى القرآن . وإنما تكلم فى القرآن بشر المريسى وابن أبي داود ، فهؤلاء شأنوا أصحاب أبي حنيفة »^(٢) فالتهمة إذ قديمة . حاول صاحب تاريخ بغداد أن يدحضها . ويؤيد هذه التهمة أيضاً أن إسماعيل بن حماد بن أبي حنيفة كان يؤمن بخلق القرآن ، وكان يقول : « القرآن مخلوق وهو رأي ورأى آباءى » ويرد بشر بن الوليد : أما رأيك فتعم . وأما رأي آباءك فلا^(٣) ولكن الإمام أحمد بن حنبل يقرر أن من اتبع جهماً على قوله بخلق القرآن « رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبّيد بالبصرة ووضع دين الجهمية » ومن الواضح أن كلمة أبي حنيفة هنا لا تستقيم فى سياق النص ، فلو كان المقصود بها أصحاب أبي حنيفة النعمان لكان من الختم أن يضع ابن حنبل اسم مدينة الإمام وهى الكوفة ، كما وضع اسم مدينة عمرو بن عبّيد وهى البصرة . ولكن سياق النص يدل على أن هؤلاء الرجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبّيد كانوا من البصرة ، فأبو حنيفة إذن تصحيف لناسخ غير متبصر ، وأصلها « أبو حذيفة » ، وهى كنية واصل بن عطاء . على أن أبا هلال العسكري فى كتابه الأوائل يذكر أن « أول ما اختلف الناس فى خلق القرآن أيام أبي حنيفة ، فسئل عن ذلك أبو يوسف فأبى أن يقول إنه مخلوق ، وسئل عنه أبو حنيفة فقال : إنه مخلوق . لأن من قال

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٣ ص ٣٧٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٩٨ .

(٣) الأستاذ الشيخ أبو زهرة . أبو حنيفة ص ١٨١ .

« والقرآن لا أفعل كذا » فقد حلف بغير الله وكل ما هو غير الله فهو مخلوق ، فأخرجها من طريقته في الفقه ، وأجاب عنها على مذهبه . فأبو حنيفة إذن يستخرج مسألة خلق القرآن - على رأى أبي هلال العسكري - من بحث فقهي في مسألة اليمين : إذا كان اليمين باسم غير الله فهو ليس بيميناً ، والقرآن ليس من أسماء الله فالحلف به ليس بيمين . وكل ما خلا الله فهو مخلوق ، والقرآن غير الله فهو مخلوق .

وهنا نقابلنا مشكلة الفقه الأكبر . يصرح الفقه الأكبر بأن القرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ ، وعلى الألسن مقروء ، وعلى النبي عليه الصلاة والسلام منزل ، ولفظنا بالقرآن مخلوق ، وقراءتنا له مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وما ذكر الله تعالى في القرآن حكاية عن موسى وغيره من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وعن فرعون وإبليس ، فإن ذلك إخبار عنهم . وكلام الله تعالى غير مخلوق ، وكلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق . والقرآن كلام الله تعالى فهو قديم ككلامه . هذا كلام صريح في قدم القرآن ، فكيف نوفق بينه وبين الأخبار الأخرى الواردة عن اعتناق أبي حنيفة لفكرة خلق القرآن وبخاصة أن فكرة خلق القرآن تتناقض مع مذهبه الفقهي في حقيقة اليمين ؟

ليس أمامنا إلا طرق ثلاث : الأول أن نرفض الفقه الأكبر ككتاب لأبي حنيفة ونعتبره من المنسوبات إليه . الثاني أن نقول إن ثمة تطوراً حدث في فكره ، فآمن أولاً بخلق القرآن ، ثم تخلى عن الفكرة تحت تأثير تلاميذه ، واعتنق فكرة قدمه . الثالث أن أبا حنيفة يميز بين نوعين من الكلام : الكلام النفسي القديم وهو صفة من صفات الله الأزلية القديمة : والكلام اللفظي الحادث المؤلف في السور والآيات . أي أن القرآن المكتوب في المصاحف بأيدينا أي بواسطة نقوش الحروف المقروءة ، والمفوظ في قلوبنا نستحضره عند تصور المغيبات بالفاظه المتخيلات ، والمقروء على ألسنتنا أي بحروفه المحفوظة المسموعة كما هو ظاهر في المشاهدات ، هذا القرآن مخلوق . وهذا القرآن هو الذي لا يعتبر القسم به بيميناً . وأخيراً لا ضير أن يتهم أبو حنيفة بخلق القرآن وهي مشكلة الإشكالات في تاريخ المسلمين العقلي والسياسي . وقد اتهم البخاري صاحب الصحيح ، كما اتهم داود بن علي مؤسس المذهب الظاهري ، بنفس هذه التهمة .

ونجد نفس الأمر أيضاً في رأى أبي حنيفة في التشابهات ، فإنه يرى أن وجه الله ، وحق الله ، يعينان الذات من ناحية . ومن ناحية أخرى أن وجه الله قد يراد به ثوابه ، وحق الله قد يراد به طاعته ، والثواب والطاعة غير الله ، وعلى هذا لا يجوز الحلف بوجه الله وبحق الله . بينما يذهب الفقه الأكبر إلى أن الله يداً ووجهاً ونفساً كما ذكر الله في القرآن ، وهي صفات له بلا كيف ، ولا يقال إن بده قدرته لأن فيه إبطالا لصفة من صفات الله وهو قول أهل القدر والاعتزال . فبده صفة بلا كيف ،

وغضبه صفة بلا كيف ، ورضاه صفة بلا كيف ، ونلاحظ أن التفسير الأول للمتشابهات تفسير عقلى يقترب فيه أبو حنيفة من المعتزلة ، والتفسير الثانى سلفى . فأيهما له ؟

٢ - الخلق والعلم :

خلق الله تعالى الأشياء لامن شئ عند أبي حنيفة ، أى لامن مادة ، لأن القول بخلق الشئ من مادة معناه قدم المادة . وقد حارب المسلمون فكرة قدم المادة حرباً عنيفاً ، ولكن حدث هذا فيما بعد ، فهل أثبتت المسألة في عصر أبي حنيفة ؟ يبدو أن أبا حنيفة لم يقصد إثارة المسألة بالذات ، وإنما كان بصدد ربط مسألة الخلق بمسألة العلم ، لأنه سرعان ما يستطرد ويقول : وكان الله عالماً في الأزل وبالأشياء قبل كونها وهو الذى قدر الأشياء وقضاها ، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شئ إلا بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره ، وكتبه في اللوح المحفوظ . وقد فسر الشراح : قدر الأشياء = أى أرادها ، والقدرة هى الإرادة قبل الحدوث ، ثم قضاها = أى فعلها . فالله أراد الأشياء في الأزل أى أنه كتب في الأزل أنها ستوجد بقدرته ، أى أنه أراد في الأزل أن ذلك الشئ يوجد في زمن ، وكتب أن هذا الشئ يوجد بقدرته في وقت ما ، فالله علم في الأزل بأشياء ، مرید في الأزل لأشياء ثم قضاها أى أنه أتم الشئ . . . « فقضاها سبع سموات » ، ولا يكون في الدنيا شئ إلا بقضائه وعلمه وكتبه في اللوح المحفوظ . هذا تفسير . . . ولا أود أن أخوض في أقوال المفسرين ، ولكن أنتقل إلى رأيه في الإرادة الإنسانية .

٣ - الإرادة الإنسانية :

وكان الجبر والاختيار يشغلان المسلمين في عصره ، فكتب في الفقه الأكبر « كتب الله كل شئ بالوصف لا بالحكم » كتب كل شئ بأوصافه من الحسن والقبح والطول والعرض والصغر والكبر . كتب كل هذا بصيغ الوصف أى بأنه سيكون كذا وكذا ، لا بصيغة الحكم أى فليكن كذا وليكن كذا كتب كل هذا في القدم . والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف : يعلم الله تعالى المعلوم في حال عدمه معدوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده : ويعلم الله تعالى الموجود في حال وجوده موجوداً ويعلم كيف يكون فناؤه . ويعلم الله تعالى القائم في حال قيامه قائماً ، وإذا قعد علمه قاعداً في حال قعوده ، من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ، فالتغير أو الاختلاف إنما يحدث في المخلوقين . فعلم الله أزلى ، لم يزل موصوفاً به في أزله الأزال لا بعلم متجدد - كما يذهب الجهم ، ولا يتغير علمه بتغير الأشياء واختلافها وحدوثها . وعلمه واحد ، علم قديم محيط بالأشياء ، والمعلومات متعددة .

وخلق الله الخلق خلوا من شائبة الكفر والإيمان ، ثم أتى الخطاب : الأمر والنهى . . . قائم

من آمن وكفر من كفر . فعل الأول الإيمان « بفعله » أى بإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته ، وفعل الثانى الكفر « بفعله » وإنكاره وجحوده الحق بخذلان الله تعالى إياه . فالإيمان والكفر صفتان نكتسبهما فى هذه الدنيا . وهنا يدخل أبوحنيفة فكرة الميثاق فى عالم النور : فقبل خلقنا على هذه الصورة أخرج الله ذرية آدم من صلبه على صورة النور ، وأخذ عليهم الميثاق .. قالوا بلى : شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أى أنه فى العالم الدرى الأول قابل الله الأرواح « وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، فأقروا بالربوبية ، فكان منهم ذلك إيماناً ، فهم يولدون على الفطرة ، ولكن نسوا هذا الميثاق فى عالمنا هذا ، فمنهم من صحت فطرته وتذكر ذلك الابتداء ، ومنهم من فسدت فطرته وكفر مبديلاً مغيراً » ، غير فى إيمانه الفطرى باختياره واكتسابه .

ثم يعلن أبوحنيفة المذهب الكسبى الذى سيكون سمة لأهل السنة والجماعة جميعاً : « ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان ، ولا خلقه مؤمناً ولا كافراً ، فإذا آمن بعد ذلك علمه مؤمناً فى حال إيمانه ، وأحبه من غير أن يتغير علمه وصفته . وجميع أفعال العباد من الحركة والسكون - كسبهم على الحقيقة ، والله تعالى خالقها ، وهى كلها بمشيئته وعلمه وقضائه وقدره . والطاعات كلها كانت واجبة بأمر الله تعالى وبمحبتة وبرضائه وعلمه ومشيئته وقضائه وتقديره ، والمعاصى كلها يعلمه وقضائه وتقديره ومشيئته لا بمحبتة ولا برضائه ولا بأمره » . هذا هو مذهب الكسب أى أن الأعمال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد . ويورد على القارى شارح الفقه الأكبر مناقشات أبى حنيفة مع عمرو بن عبيد فى أن الله صانع كل صانع وصنعه ، والناس يكتسبون أعمالهم من هذا الصنع . ثم يورد نصوصاً متعددة عن الإمام نفسه من كتاب « الوصية » تثبت إيمان الإمام الأعظم بنظرية الكسب وأنه أول من وضعها .

وقد أحس الإمام الأعظم بخطورة المسألة . ولكم تمنى ألا يخوض الناس فيها فقال : « هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطيقونها . هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها ، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها ، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتى بما عنده ، ويأتى بيينة وبرهان » . ويحدث القدرين حين أتوا إليه يناقشونه : « أما علمتم أن الناظر فى القدر كالناظر فى شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة » . ولكنهم يلحون عليه فى الجدل ، ويضيقون عليه السؤال ، ويطلبون منه تفسيراً أو توفيقاً بين القضاء والعدل : كيف يقدر الأمور ، ثم يقضيها^(١) ، ثم يحاسب الناس على ما بدر منهم ؟ ! ويضعونه فى قياس محرج لا ميسل للخروج منه فى رأيهم إما القضاء والقدر وإما العدل فيتساءلون « هل يسمع أحداً من المخلوقين أن يجزى فى ملك الله ما لم يقض ؟ » ويتفطن أبوحنيفة للأمر فيقول : لا : إلا أن القضاء على وجهين : منه أمر/والآخر قدرة . فأما القدرة فإنه لا يقضى عليهم ويقدر لهم الكفر ولم يأمر به بل نهى عنه ، والأمر أمران ، أمر الكينونة إذا أمر شيئاً

(١) سلا على القارى : شرح الفقه الأكبر ص ٥١ - ٥٧ .

كان ، وهو على غير أمر الرحي . وفسر الشيخ أبو زهرة هذا التقسيم المحكم من أبي حنيفة فيقول « هو يفصل القضاء عن القدر ، فيجعل القضاء ما حكم الله مما جاء به الوحي الإلهي ، والقدر ما تجرى به قدرته وقدرته على الخلق من أمور في الأزل . ويقسم الأمر إلى قسمين : أمر تكوين وإيجاد ، وأمر تكليف وإيجاب ، والأول تسير الأعمال في الكون على مقتضاه والثاني يسير الجزاء في الآخرة على أساسه »^(١) . ولكن تبقى المشكلة : أيقع العصيان بمشيئة الله أم بمشيئة العبد ؟ ويجب أبو حنيفة ، بما أجاب به أعظم علماء عصره جعفر الصادق « وأني أقول قولاً متوسطاً لا جبر ولا تفويض ولا تسليط . والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون ، ولا أراد منهم ما لا يعلمون ، ولا عاقبهم بما لم يعملوا ، ولا سألهم عما لم يعملوا ، ولا رضى لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم ، والله يعلم بما نحن فيه » وهذه هي نظرية الكسب تماماً .

لم يرد أبو حنيفة أن يخوض في المسألة ، ولكن القدرين أرغموه على الخوض فيها ، ولكن كما يقول شيخنا أبو زهرة « بقدر محدود لا يتجاوز » وهو في هذا يؤمن بالقدر خيره وشره وشمول علم الله وإرادته وقدرته للأكون وأنه لا شيء من أعمال الإنسان بغير إرادته ، وأن طاعات الإنسان ومعاصيه منسوبة إليه ، وله فيها اختيار وإرادة ، وأنه بذلك يسأل ويحاسب ، ولا يظلم مثقال ذرة من خير أو شر ، وهي عقيدة قرآنية تستمد من حكم الكتاب .

فلم يكن أبو حنيفة جهمياً يؤمن بالجبر إذن كما حاولت المصادر الشيعية المختلفة أن تثبته ، ولقد وقع الخطيب البغدادي في هذا الخطأ حين أورد أخباراً كاذبة عن أبي حنيفة تحاول وصمه بالجهمية ، فقد ذكر أن أبا يوسف تلمذ أبي حنيفة قد سئل : « كان أبو حنيفة مرجئاً ؟ قال نعم . قيل أكان جهمياً ؟ قال نعم قيل : أين أنت منه ؟ قال : إنما كان أبو حنيفة مدرساً ، فما كان من قوله حسناً قبلناه ، وما كان قبيحاً تركناه عليه »^(٢) . أما أن أبا حنيفة كان مرجئاً ، فهذا حق ، ولكنه كان مرجئاً ، كما سئري بعد ، لإرجاء سنة ، ولم يخرج لإرجائه عن الجماعة الإسلامية على الإطلاق . أما أنه كان جهمياً فهذا كذب وافتراء على الرجل . بل إن أبا يوسف نفسه ذكر عن أبي حنيفة أنه كان يقول « صنفان من شر الناس بخراسان : الجهمية والمشبهة » . وسئري في بحثنا عن جهم أن أبا حنيفة كان ينكر آراءه كما كان ينكر آراء مقاتل بن سليمان ، بل إن أبا حنيفة كره مجادلته وأنكر عليه كما سئري فيما بعد ، حين ناقشه في مسألة الإيمان^(٣) .

وقد تعود مؤرخو الفرق أن يطلقوا على مجموعة علماء الأحناف الأوائل : مرجئة السنة . وكان السبب في هذا موقفهم من الخوارج ، كما ذكرنا في دعواهم قتل مرتكب الكبيرة ، مستلذين على أصلهم بأن الإيمان عقد وعمل ، وقد عني الخوارج بالهجوم على الأحناف ومحاربتهم . وقد ذكر لنا

(١) الأستاذ الشيخ محمد أبو زهرة أبو حنيفة ص ١٧٧ - ١٧٩ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٣٧٤ .

(٣) الكشي المناقب : ج ١ ص ١٤٥ .

أيضاً صاحب الفهرست أن اليان بن الرباب « من جلة الخوارج ورؤسائهم كتب في الرد على المرجئة ، وفي الرد على حماد بن أبي حنيفة ^(١) . وكان حماد متكلماً عظيماً كأبيه ، حارب أيضاً الخوارج وحاربوه فمن الممكن إذن أن نقول إن أول متكلم من أهل السنة هو أبو حنيفة النعمان ، وأنه أول من وضع الفكرة الكلامية الفلسفية عن الإيمان « إن الإيمان هو المعرفة والإقرار بالله وبرسوله وبما جاء من الله ورسوله في الجملة دون التفصيل ، وإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه ^(٢) » وقد شرح عالم الإسلام الكبير المعاصر المغفور له السيد محمد بن زاهد الكوثري مذهب أبي حنيفة في الإرجاء فقال « إن المعتد الجازم لا يحتمل التقيض ، وعد العمل ركناً يجر إلى معتقد الخوارج أو المعتزلة ، ومحققو علماء أصول الدين مع أبي حنيفة في ذلك ، وإن سبق أن رماه بعض من لم يحط خبراً بالمسألة بالإرجاء ، لإرجائه العمل من الركنية فقط ، كما نص عليه حديث مسلم ، ولكن هذا إرجاء سنة لا يعدوا الحق ، وزعم خلاف ذلك موقع في معتقد الخوارج أو المعتزلة . وأول من سمى أهل الجماعة بالمرجئة هو نافع بن الأزرق الخارجي كما رواه بسنده عن عطاء ، ورسالة أبي حنيفة إلى إمام أهل البصرة عثمان بن مسلم البتي في الإرجاء مما يجلو حقيقة الأمر ^(٣) . وقد نشر محمد بن زاهد الكوثري رسالة أبي حنيفة هذه وفيها شرح كامل لعقيدته في الإرجاء كما نشر أيضاً الفقه الأيسر — كما قلت — وفيها عرض رائع لأفكاره .

وقد نادى أبو حنيفة بهذا المذهب لكي يحمي المجتمع الإسلامي من عقيدة الخوارج والتي كانت تنادي بأن الإيمان عقد وعمل ، فمن لم يعمل ، لم يكن مؤمناً ، والعمل عمل الخوارج أو السير بمقتضى سنتهم وفقههم ، ومن لم يعمل بها ، اعتبر غير مؤمن حتى عليه القتل ، فقام الحسن بن الحنفية بدعوته وتابعه عليها أبو حنيفة .

وقد أخطأ جولد تسخير خطأ بالغاً حين قرر أن المرجئة إنما قامت بمذهب متسامح يحمي الأمويين ، فالأمويون — كما يرى جولد تسخير وكذلك هم في الحقيقة — مغتصبون ، ولكنهم كانوا حكام المسلمين ، فكان من الضروري أن يقوم مذهب فكري يقرر أن إيمان المسلمين أمره مرجأ إلى الله ، يصدر حكمه عليهم ويقرر شأنه فيهم ، وأنه في علاقاتهم وصلاتهم في هذا العالم الأرضي يكفي أن يعتبروا من طائفة المؤمنين ، فلا بد إذن أن نترك الأمر لله . ويقول جولد تسخير « وكان إدراك المرجئة المتساهل أو المتسامح يتعارض تعارضاً مباشراً مع إدراك أولئك الذين كانوا يؤيدون مطالب العلويين ^(٤) وكلام جولد تسخير لا يستند هنا على أساس ، إن مرجئة أهل السنة قد نشأوا

(١) ابن النديم : الفهرست ... ص ٢٧٢ .

(٢) البغدادي : الفرق بين الفرق ... ج ١٢٣ .

(٣) الإسفرائيني : التبصير في الدين ... ص ٦٠ ، ٦١ — هامش رقم ٤ بقلم محمد بن زاهد

الكوثري وانظر التبصير أيضاً ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٤) جولد تسخير : العقيدة والشرعية في الإسلام (الترجمة العربية) ص ٧٦ ، ٧٧ .

على يد رجل من آل البيت ، وهو الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان الحسن يرى إلى حماية المسلمين - شيعة كانوا أو جماعة - من بطش الخوارج ، وكانت حركة الأزارقة في أوجها إبان ذلك الوقت ، ثم نادى بالفكرة نفسها أبو حنيفة ، وأبو حنيفة كان أبعد الناس عن الضلع مع الأمويين أو مع العباسيين فيما بعد . ومن المسلم به أن الشيعة في عصور تالية ، وخاصة حين اختلطت عقائدهم بعقائد المعتزلة ، قد هاجموا المرجئة باعتبارهم الجماعة والسنة ، ووجهوا هجماتهم العنيفة إلى أبي حنيفة . وهاجم النوبختي مرجئة أهل العراق الماصرية - أتباع عمرو بن قيس الماصر ، وعد منهم أبا حنيفة ونظراءه^(١) .

ولكن لم يحدث هذا إطلاقاً أول الأمر ، ولم تنشأ المرجئة - مرجئة أهل السنة - لكي تناقض الشيعة في عقائدهم . وينبغي أن نلاحظ أن مرجئة أهل السنة يختلفون تمام المخالفة عن بقية المرجئة ، وهؤلاء الأخيرون يقولون « إن من شهد شهادة الحق ، دخل الجنة وإن عمل أى عمل . وكما لا ينفع مع الشرك حسنة ، كذلك لا يضر مع التوحيد معصية . وقالوا إنه لا يدخل النار أبداً ، وإن ركب العظام وترك الفرائض وجعل الكبائر^(٢) . هذا مذهب مختلف تمام الاختلاف عن مذهب أبي حنيفة كانت غايته التساهل أول الأمر في أداء العبادات ، ثم انتهى إلى أفكار ضالة أفسدت إفساداً كبيراً في كثير من أرجاء العالم الإسلامى . وقاوم علماء أهل السنة هذا المذهب الأخير مقاومة عنيفة . وكان لأبي حنيفة - بجانب هذا - الفضل الكبير في وضع أسس القياس الأصولى ، أكبر معبر عن حضارة المسلمين وفكرهم المنبثق عن روح الإسلام ، ومهد بهذا السبيل لمن أتوا بعده من أصوليين .

أما عن أثره الكلامى ، فقد أثر أكبر التأثير في إمام الهدى أبى منصور الماتريدى (المتوفى عام ٣٣٣ هـ - ٩٤٤ م) كما أثر في الإمام أبى جعفر الطحاوى صاحب عقيدة الطحاوى المشهورة .

٣ - مالك بن أنس :

وإذا انتقلنا إلى الإمام الثانى من أئمة الفقه وهو مالك بن أنس (المتوفى عام ١٧٩ هـ - ٧٩٥ م) نرى أيضاً مذهباً كلامياً ينبثق عنه . حقاً إنه حارب التكلم في الصفات عامة ، ومنع رواية أحاديث الصفات . وكانت المشبهة تغلوف تشبيه الله بالمخلوقات ، وكانت مسألة الاستواء شغلهم الشاغل ، ووقف لهم المعتزلة بالمرصاد ، ينكرون الاستواء المادى . بدأ الأولون - المشبهة - بتأثير يهودى ، وتابعهم أول الأمر الشيعة ، وظهر المعتزلة كما ظهر المتكلمون من أهل السنة ، ووقف مالك بن أنس يقرر : « الاستواء معلوم والكيفية مجهولة ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة »^(٣) . فمالك بن أنس

(١) النوبختي : فرق الشيعة ص ٧١٦ .

(٢) أبو الحسين الملقب : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ١٣٩ .

(٣) البغدادى - الفرق بين الفرق . . . ص ١٢٦ .

ينأى عن النقاش في الاستواء، ولكن قوله بأن الكيفية مجهولة هو إنكار للمشبهة أو للمجسمة الذين أثبتوا الاستواء إثباتاً مادياً، وإنكار أيضاً للمعتزلة الذين نادوا بأنه لم يكن ثمة استواء كان مالك يضع أساس العقيدة العملية ويعلن أنه لا يتكلم إلا فيما تحته عمل، ولكنه كان يمهّد أيضاً لظهور أبي الحسن الأشعري. وقد اعتنق المالكية فيما بعد المذهب الأشعري ودافعوا عنه أشد دفاع. وبرغم ذلك فقد انبثقت فكرة التجسيم والتشبيه من فرقة مالكية هي السالمية، وكانت تعلن أنها تتكلم باسم مالك - وما أبعدها عنه.

٣ - الإمام الشافعي :

وأتى بعد الإمام مالك بقليل، الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٨٢٠٤ - ٨٢٠م) ومن الخطأ القول إنه لم يمثل مذهب أهل السنة والجماعة في ناحيته العقائدية. حقاً إن الشافعي كره الكلام والتكلمين، ولكن عالم الإسلام الكبير كان لا بد له، وهو في معترك الفرق، أن يقف أمام الخارجين منها على عقيدته السنية. بل ذكر البغدادى أنه المتكلم الثاني بعد أبي حنيفة، وأن له كتابين أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء^(١).

كانت مسألة القدر قد ظهرت على يد معبد بن خالد الجهني في عصر متقدم تماماً، وكان معبد ابن خالد الجهني يعيش في البصرة، كما سنعرض لهذا فيما بعد، وكان يلحظ بعينه تطور المجتمع الإسلامي. وفي البصرة ملتقى الناس جميعاً بدأت المعاصي ترتكب علانية وخفية، ورأى ثمة انهياراً في إقامة التكاليف، والناس يتحللون في المعصية بالقدر، فقام يناهض هذا فأعلن « لا قدر والأمر أنف ». إنه كان يريد أن ينكر أن القدر سالب للاختيار وأن يدافع عن شرعية التكاليف وأن يقيمها ثانية. وسرعان ما انتشر مذهبه أشد انتشار. ورأى جماعة من خلص المؤمنين صحة قوله، وآمن به بعض أهل المدينة حين أتى إليها. ولكن بعض الصحابة قاوموه أشد المقاومة. نشأت القدرية إذن واعتنقها كثيرون من المسلمين، خارجة عن مذهب أهل السنة والجماعة منذ القدم، وقاومها أهل السنة والجماعة منذ القدم أيضاً.

ويرى أهل السنة والجماعة أن سند مذهبهم إنما يعود إلى علي بن أبي طالب ويعتبرونه أول متكلميهم، ويذكرون أنه ناظر الخوارج في مسألة الوعد والوعيد وناظر القدرية في المشيئة والاستطاعة، كما يعتبرون عبد الله بن عمر من أوائل أهل السنة والجماعة - وقد ورد عنه أنه تبرأ من معبد الجهني في نفيه القدر.

ثم يذهب السند إلى التابعين : وأولهم عند أهل السنة عمر بن عبد العزيز ويقررون أن له رسالة

(١) البغدادى : الفرق ص ٣٢١ .

في الرد على القدرية ، ثم يليه الحسن البصري ويذكرون أن له رسالة إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ، ثم زيد بن علي زين العابدين وله كتاب في الرد على القدرية ، ثم الشعبي ، ثم الزهري . وبلى هذه الطبقة الإمام جعفر محمد الصادق وهو عند أهل السنة والجماعة محدث وفقه وينسبون له كتاب الرد على القدرية وكتاب الرد على الخوارج ، ورسالة الرد على الغلاة من الروافض (١) .

إذن كان للمذهب السني دولته الرسمية منذ نشأة الفرق ، بدأها على بن أبي طالب في مناقشاته مع الخوارج ومع القدرين من ناحية أخرى . وقد رأى على قدرياً مشهوراً في عصر عمر يناقش في القدر ، وهو عبد الله بن صبيح ، ورأى كيف منعه عمر بن الخطاب بطريقته الرادعة الشديدة من الخوض في رأيه ، ولم يكن لعل هذه الطريقة العمرية في الردع ، بل بلأ وهو باب مدينة العلم - إلى الجدال بالتى هي أحسن .

وينقل المؤرخون صورة من مناقشة على بن أبي طالب للقدرية ومتابعة الشافعي له في شعر رقيق . فقد أتى سائل عن القدر إلى على بن أبي طالب وسأله عن القدر ونهاه على بن أبي طالب بقوله : إنه طريق دقيق لا تمش فيه ، ولكن السائل يلح ويطلب المزيد ويقول على مرة أخرى إنه : بحر عميق لا تخض فيه ، فلم يقتنع الرجل أيضاً وسأل مرة أخرى : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر ، فقال : سر خفي لا تفشه . فعاد الرجل يقول : يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر فقال ، على : يا سائل إن الله خلقك كما شاء : أو كما شئت ؟ فقال ، كما شاء ، قال : إن الله يبعثك يوم القيامة كما شئت أو كما يشاء فقال كما يشاء ، فقال : يا سائل لك مشيئة مع الله أو فوق مشيئته أو دون مشيئته ، فإن قلت مع مشيئته ادعيت الشراكة معه ، وإن قلت دون مشيئته استغنييت عن مشيئته ، وإن قلت فوق مشيئته كانت مشيئتك غالبية على مشيئته ، ثم قال : ألسنت تسأل الله العافية ؟ فقال نعم فقال : فهاذا تسأل العافية ؟ أمن بلاء ابتلاك به ، أو من بلاء غيره ابتلاك به ؟ قال : من بلاء ابتلاك به . فقال : ألسنت تقول « لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم » ؟ قال بلى ، قال : تعرف تفسيرها ؟ فقال : لا يا أمير المؤمنين علمني مما علمك الله ، فقال : تفسيره : أن العبد لا قدرة له على طاعة الله ولا على معصيته إلا بالله عز وجل ، يا سائل : إن الله يسقم ويدأوى ، منه الداء ومنه الدواء ، أعقل عن الله ، فقال عقلت ، فقال له : ألا صرت مسلماً ، قوموا إلى أخيككم المسلم وخذوا بيده . ثم قال على : لو وجدت رجلاً من أهل القدر لأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة (٢) .

وهذا النص غير محتمل للشك ، فمن ناحية الدراية هو من على ، ومن ناحية الرواية

(١) الهنداوى - الفرق .. ص ٢٢١ .

(٢) الإسفرائىلى - التبصير في الدين ص ٥٨ .

أورده القاسم بن حبيب في تفسيره بإسناده - والقاسم بن حبيب هو الحسن بن محمد النيسابوري أشهر مفسري خراسان ومن شيوخ البيهقي^(١) .

وقد تابع الشافعي على بن أبي طالب فيردد :

ما شئت كان وإن لم أشأ وما شئت إن لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت ففي العلم يجري الفتي والمسن
على ذا منت وهذا خذلت وهذا أعنت وذا لم تمن
فهذا سعيد وهذا شقي وهذا قبيح وهذا حسن

ووقف الشافعي بالمرصاد لبشر المريسي الفقيه المشهور (المتوفى سنة ٢٣٠ هجرية) وناظره مناظرة عنيفة حين أعلن بشر أنه قلري^(٢) .

وقد قرر فخر الدين الرازي - وهو أهم من كتب عن فقه الشافعي في كتابه المناقب - أن الشافعي كان يرى في الصفات أنها ليست مغايرة للذات . ويستنتج هذا من فتوى الشافعي في اليمين . فقد روى أن الشافعي يقول إن من حلف بعلم الله أو بحق الله ، إن أراد بعلم الله معلومه أو بقدرة الله مقدوره ، وبحق الله ما وجب على العباد ، فهذا لا يوجب الكفارة لأن هذا حلف بغير الله . وإن أراد به الحلف بصفات الله ، فهذا يوجب الكفارة . ويستنتج الرازي من هذا أن صفات الله - عند الشافعي - ليست أغياراً لذاته ، لأنه لما زعم أن الحلف بغير الله لا يوجب الكفارة ، وزعم أن الحلف بالله يوجب الكفارة ، كان هذا دليلاً على أنه يعتقد أن صفات الله عز وجل ليست أغياراً لذاته . كما أن الشافعي يؤمن بأن القرآن غير مخلوق كما يؤمن بالقضاء خيره وشره ، وأن الإيمان تصديق وعمل ، وأن الإيمان يزيد وينقص . فالشافعي عالم كلام كما هو عالم أصول وفقه . وقد نسب للشافعي كتاب على نمط كتاب أبي حنيفة ويحمل نفس الاسم « الفقه الأكبر » أيضاً . فيه أسلوب عصر فخر الدين الرازي ، وإن كانت آراؤه تمت إلى كثير من آراء الشافعي في أصوله . ويحتاج الفقه الأكبر المنسوب للشافعي إلى دراسة مستفيضة ، كما يحتاج الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة إلى نفس الأمر .

وكان الشافعي فيلسوف الإسلام الأكبر في الأصول ، وقد وضع القياس الأصولي في صورته الكاملة ، وكان له بهذا أكبر الفضل على الإنسانية جمعاء ، وقد وضحت هذا العمل الفكري

(١) نفس المصدر - نفس الصحيفة - الهامش (٥) .

(٢) الإسقرايئي-التبصير . ص ٦٨ وانظر أيضاً ص ٩٨ عن قول الشافعي في الجبهة والكاره لما روى ص ١٠٦ عن قول الشافعي في الشرك ، وتوله - الحلف في الصفة كالحلف في العين .

المتنازع في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام » .

كان الشافعى أصديق معبر عن روح الإسلام حتى عصرنا هذا ، وكان سيد علماء المسلمين بلا مدافع . وقد قام تلامذته من بعده . ممن جمعوا بين الفقه والكلام بالعمل الأكبر في إنشاء الفلسفة الإسلامية الحقيقية . ويذكر البغدادي أن من أوائل تلامذته أبا العباس بن سريج « أبرع الجماعة في هذه العلوم وأن له كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة . ولكن كان نتاج الشافعى سيد الأئمة جميعاً بعده إمامنا أبا الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ - ٩٣٥ م) ، « الذى صار شجاً في خلوق^(١) القدريه » رقد ساد المذهب الشافعى الفقوى كما سادت العقيدة الأشعرية العالم الإسلامى حتى يومنا هذا .

٤ - الإمام أحمد بن حنبل :

ثم نرى الإمام الرابع أحمد بن حنبل (المتوفى عام ٢٤١ هـ - ٨٥٥ م) . وقد حاول كثيرون من مؤرخى الفرق أن يثبتوا أنه لم يكن للرجل مذهب كلامى ، وأنه كره كل من خاض في الكلام - حتى وإن كان خوضه لنصرة السنة والجماعة . وقد وجدت حقيقة أخبار تثبت هذا ، ولكن إن من العسف أن ننكر لشهيد محنة القرآن مذهبه الكلامى . لقد ثبت أحمد بن حنبل على موقفه ثباتاً لم يعرفه التاريخ من قبل وهو يعلن أن القرآن غير مخلوق . ولو غير بن حنبل لغيرت الأمة جمعاء . إنه ثبت ثبات الأطراد واحتمل العذاب الأليم . وقد امتلأت كتب التاريخ بأخبار محنته ، وهو يناقش المعتصم وأحمد بن داود في خلق القرآن وينكر خلقه^(٢) .

وقد نسب للإمام أحمد بن حنبل رسالة « الرد على الزنادقة والجهمية »^(٣) فيها شكوا من متشابه القرآن ، وتألووه على غير تأويله . وقد كان هناك بعض الشك في نسبتها إليه . إذا ما طبقنا النقد الخارجى والداخلى للنصوص على هذه الرسالة - فإننا نرى أنها ليست من نفس الإمام - وإن كان فيها بعض عقائده .

أما من ناحية تطبيق النقد الظاهرى على هذه الرسالة ، فيتضح أن الرسالة قد نسبت إلى الإمام أحمد في القرن الرابع الهجرى ، وقد تنبه العلامة الكبير الشيخ محمد بن زاهد الكوثرى أن نسبتها إليه إنما كانت تعزى إليه عن طريق رواية مجهولة . وقد ورد الخفسر بن المنفى في سند

(١) البغدادي : الفرق ص ٢٢١ .

(٢) السبكى : طبقات الشافعية ج ٥ ص ٢١٧ .

(٣) نشرت هذه الرسالة مع مجموعة من رسائل أهل السلف أنا وتلميذى الدكتور عمار الطالبي في كتاب عقائد السلف (الإسكندرية) ١٩٧١ .

رواية هذه الرسالة عن ابن الإمام أحمد - عبد الله - عن أبيه ، والحضر بن المنى هذا مجهول والرواية - كما نعلم - وعلى حسب قانون الحديث ، وكان الإمام أحمد بن حنبل من أئمة المحدثين وواضعي قانونه : أقول إن الرواية عن مجهول مقلوح فيها ، ومطعون في سندها ، فكيف ننسب للإمام أحمد - هذه الرسالة إذن . ثم إن ابن الجوزي - وهو مؤرخ الإمام أحمد - لم يذكر هذه الرسالة بين كتبه . وقد كان ابن الجوزي متكلماً حنبلياً ، ولا شك أنه قرأ الرسالة ، وتبين له أنها ليست للإمام الكبير ، ولذلك أهمل ذكرها في قائمة كتب الإمام .

غير أن الحجة الداحضة التي تثبت أن الرسالة ليست لأحمد بن حنبل أننا لا نجد لها ذكراً لدى أقرب الناس إلى الإمام أحمد بن حنبل ، ممن عاصروه وجالسوه ، أو أتوا بعلمه مباشرة ، وكتبوا في نفس الموضوع . كان الإمام البخاري (المتوفى عام ٢٥٦ هـ) من معاصري الإمام أحمد بن حنبل . وكان يجالسه . يقول البخاري « دخلت بغداد ثمانى مرات - كل ذلك أجالس أحمد بن حنبل فقال - آخر ما ودعته : يا أبا عبد الله ، ترك العلم والناس ، وتصير إلى خراسان ^(١) . وكتب البخاري كتاباً في نفس الموضوع ، وعلى طريقة المحدثين - ولم يذكر أبداً - كتاب أحمد بن حنبل في الرد على الزنادقة والجهمية .

وكذلك فعل الإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة (المتوفى عام ٢٧٦ هـ) . إنه كتب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبّهة . ويذكر ابن تيمية أن ابن قتيبة كان من المنتسبين للإمام أحمد بن حنبل ، ولم يذكر ابن قتيبة في رسالته ، وهي في نفس الموضوع ، هذه الرسالة المنسوبة للإمام أحمد بن حنبل .

وكذلك فعل الإمام أبو سعيد الدارمي (المتوفى عام ٢٨٠ هـ) فقد كتب كتابين في نفس الموضوع وهما : كتاب الرد على الجهمية وكتاب رد الإمام عثمان بن سعيد على المريسي العنيد . ولم يذكر الدارمي في كتابه رسالة ابن حنبل . لم يعرف إذن رجال القرن الثالث هذه الرسالة . ولم يستفيدوا بها .

وظهر الإمام أبو الحسن الأشعري . وأعلن تبرؤه من المعتزلة ، وعودته إلى عقيدة أهل الحديث ، وذكر عقيدة ابن حنبل بالذات ، ولكنه لم يشر على الإطلاق ولم يستفد بكتاب أحمد بن حنبل . أما من ناحية النقد الباطني إن الكتاب يعرض لآراء الزنادقة ثم ينقلها . ثم لآراء الجهمية ، الخالصة ، ثم المعتزلة ، وينقلها . فهل هذا هو منهج « الإمام الكبير » . إنه رفض في محنته ، وتحت سياط الخليفة . أن يذكر أن القرآن قديم ، لأنه لم يرد لا في القرآن ولا في الأثر كلمة قديم ، وإنما كان يردد : إن القرآن غير مخلوق . إن هذه الاصطلاحات عنده مستحدثة ،

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢١٧ .

لم ترد في قرآن ولا سنة . فكيف ينطق بها . ثم إنه هجر الحارث المحاسبي وكان الحارث من أشد الناس على مخالتي السلف وأهل السنة . ولكن الإمام أحمد لم يغفر له أبداً - نقله لأقوالهم - وهو المحاسبي بصدد الرد عليها . فكيف إذن يكتب آراء الخصوم ونقولهم في كتابه المزعوم . إنا نستطيع أن نقدم بناء متكاملآ لآراء الجهمية والمعتزلة مستخلصة من رسالة الرد على الجهمية والزنادقة . وهذا مالا يفعله أبداً الإمام أحمد بن حنبل .

إن عرض الإمام ابن حنبل لآراء المعتزلة ، يشبه تماماً عرض الإمام الأشعري لها في كتابه المشهور مقالات الإسلاميين . ثم إن الكتاب يستخدم مصطلح « أهل العقل » ويستند على كثير من السياق العقلي فهل كان أحمد بن حنبل يلجأ إلى ما أسميه العقل السمعي أو التأويلي إنه إن صح هذا . . . فسيكون أحمد بن حنبل سلفاً للخلف ، ولا صلة له على الإطلاق بمذهب السلف المتأخرين .

إني أرى أن الكتاب من نفس - أهل السنة الأوائل . ولست جازماً بشخص معين كتبه . ولكن هل يمكنني أن أرجح . . . أنه من نوع كتابات ابن كلاب والقلاسي والحارث المحاسبي . . . ولابد من دراسة نقدية لكتابات هؤلاء والرسالة التي نحن بصدددها - والمنسوبة لأحمد بن حنبل .

ولكني سأعتبر الكتاب هنا معبراً عن آراء ابن حنبل بقدر ما يعبر الفقه الأكبر لكل من أبي حنيفة والشافعي عن آرائهما .

يشرح صلب الرسالة منهجها : وهو تأويل الكتاب بالكتاب ، والعلم هو علم الكتاب والسنة ، طريق السمع لا أن يتأول الكتاب بالهوى وبالعقل . والعقل مقيد^(١) . ثم يناقش أول أبواب الكتاب الزنادقة فيما ذهبوا إليه من أن القرآن متناقض . ويبين تهافت هذا الزعم خلال تحليل بارع لآيات من متشابه القرآن . وفي نفس المواضع التي تناولها الزنادقة . ويتبعها موضعاً موضعاً . مستخدماً فكرة الخاص والعام « وجوه كثيرة وخواطر يعلمها العلماء »^(٢) فيرد على الزنادقة في عذاب أهل النار وإبدال جلودهم « وأورد الآيات المتشابهة في هذا الموضوع وبين في وضوح تام عدم تناقضها . ثم تكلم عن خلق الإنسان ، ويقدم لنا تحليلاً رائعاً للآيات : « خلقكم من تراب » ثم قوله تعالى : « من طين لازب » ثم قوله : « من سلاله » ثم قوله « من حمل مسنون » ثم قوله « من صلصال كالفخار » . يقول أحمد بن حنبل « شكوا - أي الزنادقة - وقالوا هذا ملايسة ينقض بعضها بعضاً . . . نقول : هذا بدء خلق آدم ، خلقه الله أول بدء من تراب . ثم من طينة حمراء وسوداء وبيضاء ، من طينة طيبة وسبخة ، فكذاك ذريته طيب

(١) المصدر السابق ص ٥٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٤ .

وخبيث أسود وأحمر وأبيض . ثم بل ذلك التراب فصار طيناً فذلك قوله « من طين » ، فلما لصق الطين بعضه ببعض صار طيناً لازباً - يعنى لاصقاً . ثم « من سلاله من طين » يقول مثل الطين إذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم تنن فصار حملاً مسنوناً ، فخلق من الحمأ ، فلما جف صار صلصالاً كالقحار . يقول : أى صار له صلصلة كصلصلة القحار له دوى كدوى القحار .

فهذا بيان خلق آدم . وأما قوله « من سلاله من ماء مهين » فهذا بدء خلق ذريته من سلاله - يعنى النطفة إذا انسلت من الرجل . فذلك قوله « من ماء » يعنى النطفة « مهين » يعنى ضعيف . . فهذا ما شككت فيه الزنادقة ^(١) .

أخذ صاحب الكتاب يتبع اعتراضات الزنادقة . وينقضها بأسلوب بارع مستخدماً - كما قلت - فكرة العموم والخصوص .

ثم ينتقل إلى مناقشة « الجهم » . ويبدأ بعرض لحياة الرجل ، ومناقشة هذا الأخير للسمنية ، ثم يتكلم عن آرائه . ويقرر أن الجهم وجد ثلاث آيات من التشابه ، وهى « ليس كمثل شئ » « وهو الله فى السموات والأرض » « ولا تتركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » والجهم - فى رأى كتاب ابن حنبل - بنى أصل كلامه على هذه الآيات ، متخذاً منهج التأويل « وتأول القرآن على غير تأويله » وهنا يضع الكتاب منهجين للتأويل : التأويل العقلى - وهو تأويل الجهم والمعتزلة من بعده ، والتأويل الظاهرى ، وهو تأويل أهل الحديث . ثم يذكر أن الجهم « كذب بأحاديث رسول الله » أو بمعنى أدق أن الجهم كان يكذب الحشوية ، الذين حسموا الحديث بإسرائيليات ، ولعله أغرق وتعالى فى هذا الاتجاه ، مما دعا علماء الحديث وعلى رأسهم ابن حنبل إلى الهجوم عليه ، بل إن أبا حنيفة إمام أهل الرأى ، قد هاجم الجهم فى إغراقه فى اتجاهه العام ، ثم يذكر الكتاب أن الجهم « زعم أن من وصف الله بشئ مما وصف به نفسه فى كتابه أو حدث عنه رسوله كان كافراً ، وكان من المشبهة » فالجهم إذن ينكر التشبيه ، كما ينكر الحشو ، ولكنه تعالى فى النفى ، فى نفي التشبيه ، وفى نفي الحشو ، واستند على العقل ، وهو فى معترك النزاع العقلى أمام السمنية ، وهم قوم يستدلون على العقل ، ومنهجهم الشك ، كما كان فى معترك النزاع العقلى أمام المقاتلية وهم يستدلون على السمع ، صحيحه وفاسده ... ولكنه غلا ، فيما يقال . . . ثم « تبعه على قوله رجال من أصحاب أبى حنيفة ، (ولعله يقصد أبا حذيفة واصل بن عطاء) وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية » ^(٢) فكان

(١) نفس المصدر ص ٧١٦ .

(٢) كتاب عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل ، والبخارى وابن قتيبة : الرسالة الأولى :

ص ٦٦ ، ٦٧ تحقيق الدكتورين على سائى النشار وعمار الطالبي (الإسكندرية - منشأة المعارف سنة ١٩٧١

كتاب ابن حنبل هذا - إن صح أنه له - إنما هو نقض لآراء المعتزلة التي عاشت الجهمية - إلى حد ما - خلالها ، وخاصة في منهج التأويل العقلي ، الذي وضعه الجهم ، ثم احتضنته المعتزلة ، وما أشد ماكره أهل الحديث - منهج التأويل العقلي هذا . وبالرغم من اختلاف المعتزلة مع الجهمية في مسألة هامة ، وهي مسألة القدر ، فقد وسم أهل الحديث - المعتزلة - بالتجهم ، لقول المعتزلة بالتأويل العقلي ، وبنى الصفات ، مثلهم في هذا مثل الجهم . كانت هذه هي المسألة الأساسية في النزاع بين أهل الحديث ، وبين الجهمية ، وبين تابعي الأخيرين من المعتزلة . وسنعرض لآراء الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل طبقاً للنسق الفلسفي . الذي يمكن استخلاصه من ثنايا الكتاب .

١ - مشكلة الألوهية :

يرى الكتاب المنسوب لابن حنبل أن مشكلة الألوهية عند الجهمية أو المعتزلة إنما أثارها تفسيرهم للآية « ليس كمثل شيء » . وقد أداهم هذا إلى صوغ مذهبهم . فيما اعتبروه تنزيهاً من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على العرش ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يكلم ، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا ، ولا في الآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ولا بفعل ، ولا له غاية ، ولا له منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وهو علم كله ، وهو سمع كله ، وهو بصر كله ، وهو نور كله ، وهو قدرة كله ، ولا يكون فيه شيان ، ولا يوصف بوصفين مختلفين ، وليس له أعلى ، ولا أسفل ، ولا نواحي ، ولا جوانب ، ولا يمين ، ولا شمال ولا هو خفيف ولا ثقيل ، ولا له لون ، ولا له جسم ، وليس هو بمعمول ولا معقول . وكلما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه ، فهو على خلافه .

هذا هو مذهب التنزيه المطلق ، الذي وضعه الجهمية ، ثم طوره المعتزلة بورده هذا الكتاب في هذه الصورة الموجزة ، أو غير المحايدة إلى حد ما . ولكن ما يلبث الكتاب أن يوضح بعض عناصر هذا المذهب الجهمي المعتزلي فيقول : إنهم يذهبون إلى أنه « شيء لا كالأشياء » وأنه « لم يتكلم ولا يكلم لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، والجوارح عن الله منفية »^(١) ومن العجب أن ينقل أحمد بن حنبل آراء المعتزلة ، ويعرض لها لكي ينقلها ، وهو الذي هجر الحارث المحاسبي ، لأنه فعل نفس الشيء ، ولعل هذا أيضاً مما يقدح في صحة نسبة الكتاب إليه .

ثم يضع الكتاب نظرية أهل الحديث في الله وهي : أن الله شيء . ويلجأ الكتاب إلى العقل لتأييد النص : فيقول : « إن الشيء الذي لا كالأشياء . قد عرف أهل العقل أنه لا شيء » . وهنا يذكر النص ، أهل العقل ويستشهد بهم ومن عجب أن يستخدم الإمام أحمد

(١) نفس المصدر ص ٦٧ ، ٦٨ .

مصطلح أهل العقل ، ويمضى الكتاب فيقرر أن هؤلاء الجهمية أو المعتزلة « لا يؤمنون بشيء »^(١) ويعنى هذا أنهم نفاة لا يثبتون الصفات القديمة . ويتبين هذا مما يورده الكتاب من أن المعتزلة تقرر أنهم يعبدون من يدبر أمر هذا الخلق ، وأنهم يذهبون إلى أنه لا يعرف بصفة « أى الصفة القديمة » وسيؤدى إنكار الصفات القديمة لله — عند السلف إلى اعتبار الله مجرداً من كل شيء ، ونحن إن أنكرنا عنه الكلام ، والحركة والقادرة ، والعلم ، والنور ، فإننا نشبهه بالأصنام « لأن الأصنام لا تتكلم ، ولا تتحرك ، ولا تزول من مكان إلى مكان »^(٢) .

لقد استند الجهمية في نظر الكتاب المنسوب لابن حنبل إلى تفسير خاطئ للأثر « كان الله ولا شيء » أى لم يكن معه صفة من الصفات القديمة ، أى أنه كان ذاتاً فقط ، أما القول بأن الله ونوره ، والله وقدرته والله وعظمته . القول بأن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل ونوره ، أى إثبات الصفات القديمة ، فهو بضاهى قول النصارى بالآقانىم ، حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ، ولم يزل وقدرته ، ولم يزل وعلمه ، ولم يزل وكلامه . . . إلخ . ويرد الكتاب المنسوب لابن حنبل موضعاً رأى أهل السنة والجماعة « لا نقول أبداً إن الله لم يزل وقدرته ، ولم يزل نوره ، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره ، لا متى قدر ، ولا كيف قدر » ولا ينكر الكتاب الأثر « قد كان الله ولا شيء » ولكن إذا « قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها ، أليس إنما نصف لها واحداً بجميع صفاته ، ويعطى الكتاب مثال النخلة : لها جذع وكرب وليف وسعف وخص ، واسمها شيء واحد ، وسميت نخلة بجميع صفاتها ، فكذلك الله ، إنه إله واحد « لا نقول : إنه كان في وقت من الأوقات ، ولا قدرة حتى خلق قدرة . . . والذي ليس له قدرة ، هو عاجز ، ولا نقول : قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم ، حتى خلق العلم ، فعلم . . . والذي لا يعلم ، هو جاهل . ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادراً ، لا متى ، ولا كيف »^(٣) وهنا تأتي مسألة العرشية ومسألة المكانية وهما مسألتان أهمتا المسلمين كثيراً . فقد أنكر المعتزلة الجهمية العرشية ، أى استواء الله على العرش وأولوا الآيات « الرحمن على العرش استوى » و « خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى على العرش » ، « ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً » وقالوا — فيما يرى الكتاب الذى بين أيدينا أن الله « هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفي السموات وفي الأرض ، وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان . ولا يكون في مكان دون مكان » واستندوا في هذا على آية من القرآن : « وهو الله في السموات والأرض ، فالله إذن عند الجهمية في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين ، وهو بلا كيف » .

ويرد الكتاب بأن المسلمين عرفوا أماكن كثيرة ليس فيها من عظمة الله شيء ، كأجساد

(١) نفس المصدر ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩١ ، ٩٢ .

البشر وأجوافهم ، وأجواف الخنازير والأماكن القلدة . ثم إن السمع يخبرنا أن الله في السماء « أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ، أم أمتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصباً » وقال « إليه يصعد الكلم الطيب » وقال « إني متوفيك ورافعك إلی » ، بل « رفعه الله إليه » وقال « وله من في السموات والأرض ومن عنده » وقال « يخافون ربهم من فوقهم » وقال « ذی المعارج » و « وهو القاهر فوق عباده » و « وهو العلی العظيم » .

أما معنى قوله « وهو الله في السموات وفي الأرض » يقول : هو إله من في السموات وإله من في الأرض وهو على العرش ، وقد أحاط بجميع ما دون العرش ، ولا يخلو عن علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله « لتعلموا أن الله على كل شيء قدير » وقد أحاط بجميع ما خلق ، وعلم كيف يكون هو من غير أن يكون في شيء مما خلق^(١) فهل أحس الكتاب أن نظرية الجهمية في وجود الله في كل مكان ، وأنه « هو في كل شيء » غير مماس لشيء ولا مبين منه ، سنتهي إلى العقيدة — وهي عقيدة وحدة الوجود ؟ وسينادي بعض الصوفية من بعد أن الله حال في كل شيء . حيواناً كان أو نباتاً أو جماداً . ولذلك يؤكد الكتاب تماماً أن الله بائن من خلقه دونه .

ويتضح خوف الكتاب من تطور النظرية الجهمية المعتزلة إلى وحدة وجود — في تنبيه لتفسيرات المعتزلة الجهمية لآيات الملية ومنها « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » ويلذهب المعتزلة إلى أن الله عز وجل « معنا وفينا » مستندة على هذه الآية السابقة .

ويرى الكتاب أن المعتزلة الجهمية قطعوا الخبر من أوله . فالخبر هو قول الله « ألم تر أن الله يعلم ما في السموات والأرض » ، فأخبر أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض ، ثم قال « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » يعني بعلمه ، وكذلك « ولا خمسة إلا هو سادسهم » ، أي بعلمه ، وقوله « ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم » يعني بعلمه فيهم أينما كانوا . وتنتهي الآية بقوله « ثم ينههم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم » فينتج الخبر بعلمه ، ويختم الخبر بعلمه ، ولكن قد تنكر الجهمية المعتزلة — العلم — ولكن الكتاب يرى علم الله أوقفنا الله عليها بالأعلام والدلالات . فإن ذهب الجهمية المعتزلة إلى أن العلم محدث ، فإنهم في ضلال أن يقولوا : « إن الله كان في وقت من الأوقات لا يعلم حتى أحدث له علماً ، فعلم . ثم ينكر الكتاب فكرة المعتزلة وقد أهمته كما قلنا كل الأهمية أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان مستندة على الأثر « أن الله كان ولا شيء » ، فيذكر « أن الله كان ولا شيء » ،

فحين خلق الشيء ، هل خلقه في نفسه أو خارجاً من نفسه ، « والإجابة على هذا السؤال محصورة في :

- (أ) أن الله خلق الخلق في نفسه ، فالجن والإنس والشيياطين في نفسه ، وهذا كفر .
 (ب) أن الله خلق كل هؤلاء خارجاً من نفسه ، ثم دخل فيهم ، وهذا كفر .
 (ح) أن الله خلقهم خارجاً من نفسه ، ولم يدخل فيهم . وهذا قول أهل السنة وهو الصحيح^(١) .

وأخيراً يذكر الكتاب قصة التجلي : وأن الله لم يكن في الجبل « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا » لم تجلى الله للجبل إن كان فيه إذن كما يزعم الجهمية ؟ ! فلو كان فيه ، لم يكن يتجلى لشيء هو فيه . لقد رأى الجبل إذن شيئاً لم يكن رآه قبل ذلك .

أما استناد الجهم إلى : أن الله نور كله . . . فيقول الكتاب : قال الله « وأشرقَت الأرض بنور ربها » فقد أخبر الله أن له نوراً ، فإذا قالت المعتزلة إن الله في كل مكان ، وهو نور ، فلم يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه ، إذ زعموا أن الله في كل مكان . وما بال السراج إذا دخل البيت يضيء ؟ ! .

وينكر الكتاب زعم الجهمية المعتزلة بأن « الله » في القرآن اسم مخلوق وإنكارهم أن كان لله اسم قبل أن يخلق هذا الاسم . كما يدحض أيضاً ما ذهب إليه المعتزلة من أن كلمة التكوين غير قديمة ، وأنها مخلوقة بل ذهبوا إلى أنها قدرة خلق الله بها الخلق قدرته « شيء » خلق بها الأشياء المخلوقة . يرى الكتاب أن هذا سفه . . كيف يخلق الله خلقاً بخلق وشيئاً بشيء ؟ ! !

نقد فكرة بناء الخالدين :

ويعرض الكتاب المنسوب لابن حنبل فكرة المعتزلة في فناء الخالدين — أو بمعنى أدق فكرة الجهمية والهديلية وقد أرادوا بها التنزيه المطلق — يرى الكتاب أن الجهمية تأولت قول الله « هو الأول والآخر » فزعمت أن الله هو الأول قبل الخلق ، وهذا حق . قالوا : يكون الآخر بعد الخلق فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ، وزعموا أن شيئاً مع الله لا يكون ، وهو الآخر كما كان الأول .

ويقرر الكتاب أن الله أخبر عن الجنة ودوام أهلها فيها فقال « لهم فيها نعيم مقيم » وقال « خالدين فيها أبداً » وقال « أكلها دائم » ، ودائم لا يتقطع أبداً وقال « وما هم منها بمخرجين »

(١) نفس المصدر ص ٩٦

وقال « وإن الآخرة هي دار القرار » وقال « إن الآخرة هي الحيوان لو كانوا يعلمون » وقال « ما كين فيها أبداً » .

ويرى الكتاب : أما « السماء والأرض فقد زالتا » لأن أهلها صاروا إلى الجنة ، وأما العرش فلا بد يبيد ولا يذهب لأنه سقف الجنة ، والله عليه ، فلا يهلك أبداً .

وأما قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » فذلك عند الكتاب أن الله لما أنزل « كل من عليها فان » قالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا (الملائكة) في البقاء ، فأُنزل الله أنه ينجز عن أهل السموات والأرض أنكم تموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك — يعني ميت — إلا وجهه إنه حي لا يموت ، فأيقنوا عند ذلك بالموت^(١) .

إثبات الرؤية السعيدة :

وتذهب المعتزلة الجهمية في التنزيه إلى مداه فتنكر الرؤية ، ويعرض الكتاب لإنكار المعتزلة لهذا . فيبين أولاً رأيهم في هذا . إنهم ذهبوا إلى أن « المنظور إليه ممدود موصوف ، إنما ترى الأشياء بفعله وهنا يحاؤون نفي التجسيم عن الله ، فيفسرون « إلى ربها ناظرة » بالنظر إلى ثواب الله وإلى فعله وقدرته . ويجدون تأولاً من القرآن في الآية « ألم تر إلى ربك كيف مد الظل » فقالوا إنه حين قال « ألم تر إلى ربك » فإنهم لم يروا ربهم ، ولكن المعنى : ألم تر إلى فعل ربك .

ويرد الكتاب : إن فعل الله لم يزل العباد يرونه ، ولكن الآية صريحة في أنها رؤية الله أما استناد المعتزلة الجهمية إلى الآية « لا تدركه الأبصار » فلا بد أن لها معنى آخر . ولم يصرح الكتاب بهذا المعنى وإنما لجأ إلى السمع فقال : « وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف معنى « رب الله » (لا تدركه الأبصار) فقال « إنكم سترون ربكم » . وقال الله لموسى « لن تراني » ولم يقل « لن أرى » ، فأيهما أولى أن يتبع : النبي صلى الله عليه وسلم حين قال إنكم سترون ربكم ، أم قول الجهمي حين قال لا ترون ربكم ؟ ! ثم يورد تفسير الرسول للآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بالحديث أنه النظر إلى وجه الله . وقد أثر حديث الزيارة في الصوفية فيما بعد تأثيراً بالغاً . ثم يورد الكتاب الحديث « إذا استقر أهل الجنة في الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة ، إن الله قد أذن لكم في الزيارة . قال : فيكشف الحجاب فيتجلى لهم . ثم يذكر آية الحجاب « كلا إنهم عند ربهم يومئذ لمحجوبون » وحجاب البعض يستلزم كشف الحجاب للبعض ، وكشف الحجاب هو الرؤية . وقد أخذ الصوفية أيضاً بفكرة الحجب^(٢) .

(١) نفس المصدر ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٥ ، ٨٦ .

كلام الله :

وكانت مشكلة كلام الله شغل المسلمين الشاغل في ذلك الوقت . والكلام عند أهل السنة صفة قديمة . وقد أنكر المعتزلة الجهمية الصفات القديمة . وهنا يناقش الكتاب المعتزلة في إنكار الكلام القديم . فقد ذهبت المعتزلة إلى أن الله لم يكلم ولم يتكلم ، إنما كون شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمعه . ذلك لأن الكلام لا يكون إلا بجارحة ، إلا من جوف ولسان وشفتين . والجوارح عن الله منفية وهنا يضع الكتاب على لسان ابن حنبل حجة داحضة : « هل يجوز أن يكون المكون غير الله إذ يقول : يا موسى إني أنا ربك . ويقول : إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني ، وأقم الصلاة لذكري ، إني أنا ربك ؟ فنزعم غير ذلك فقد ادعى الربوبية ! » ويقرر الكتاب أنه لو كان الأمر كما ذكر المعتزلة الجهمية ، فإن ذلك المكون كان ينبغي أن يقول : يا موسى إن الله رب العالمين - ولا يجوز أن يقول « إني أنا الله رب العالمين » والآيات واضحة في أنه ليس ثم مكون وإنما الله هو نفسه المتكلم « وكلم الله موسى تكليماً » ، « ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه » و « إني اصطفتك على الناس برسالاتي وبكلامي » ثم حديث رسول الله « ما منكم أحد إلا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان » .

أما أنه لا بد أن يكون الكلام بجوارح فهذا خطأ ، فإن الله قال للسموات والأرض « اتبعا طوعاً أو كرهاً قالنا أتينا طائعين » ، فهل للسموات والأرض جوف ولسان وشفتان وأدوات ؟ ! وقال الله « وصخرنا مع داود الجبال يسبحن » أتراها سبحت بجوف وفم وشفتين ؟ إن الله أنطقها كيف شاء ، وكذلك تكلم كيف شاء بدون جوارح وآلات .

أما إذا ذهبت المعتزلة الجهمية إلى أن الله يتكلم وكلامه مخلوق ، فقد شبهوه بالبشر فإن كلامهم مخلوق « ففي مذهبكم قد كان في وقت من الأوقات لا يتكلم حتى خلق التكلم ، وكذلك بنو آدم لا يتكلمون حتى خلق لهم كلاماً . وقد جمعتم بين كفر وتشبيه » ، فالمعتزلة إذن ليسوا أهل التنزيه ، بل أهل التشبيه المطلق . ويضع ابن حنبل حيثلده عقيدته : « نقول إن الله لم يزل متكليماً إذاً ولا نقول : إنه كان ولا يتكلم حتى خلق كلاماً ، ولا نقول إنه قد كان ولا يعلم حتى خلق علماً ، ولا نقول إنه كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه قدرة ، ولا نقول : إنه كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً ، ولا نقول إنه كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة » .

القرآن غير المخلوق :

وقد تفرع عن مشكلة الكلام ، مشكلة خلق القرآن أو عدم خلقه . وقد عانى ابن حنبل المحنة الكبرى في سبيلها . ولذلك يعلن الكتاب أن « القرآن غير مخلوق » ، ومن الخطأ تأويل الآية « إنا جعلناه قرآناً عربياً » بأن المجهول هو المخلوق . إن الجهمي « ادعى كلمة من الكلام المتشابه يحتاج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ، ويتغنى الفتنة في تأويلها »^(١) . والآيات « الذين جعلوا القرآن عضين » و « جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً » : هنا « جعل » بمعنى التسمية ، فجعل في الآية الأولى بمعنى سمي وكذلك في الثانية ، أما « جعل » على معنى فعل ، فشواهدا الآية « يجعلون أصابعهم في آذانهم » فمعنى جعل هنا : فعل .

أما « جعل » بالنسبة لله ، فترد على معنيين — معنى خلق ومعنى غير خلق أما شواهد المعنى الأول من الآيات فالآية « الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور » يعنى وخلق الظلمات والنور . وقال الله « وجعل لكم السمع والأبصار » أى خلق لكم السمع والأبصار . . . إلخ . وأما معنى غير خلق — كقول الله « ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة » ، لا يعنى ما خلق من بحيرة وسائبة . وقوله لإبراهيم « إني جاعلك للناس إماماً » لا يعنى إني خالقك للناس إماماً ، لأن خلق إبراهيم تقدم قبل ذلك . وقال إبراهيم « رب اجعل هذا البلد آمناً » وقال إبراهيم « رب اجعلني مقيم الصلاة » ولا يعنى إطلاقاً اخلفني مقيم الصلاة ، والآية : « يريد الله أن لا يجعل لهم حظاً في الآخرة » ، ومثل هذا كثير في القرآن . وقد أورد الكتاب الآيات الكثيرة التي تثبت أن القرآن ليس مخلوقاً في عبقرية نادرة ، وإحاطة لا بظاهر القرآن فقط بل بمعانيه العميقة ، وما وراء المعاني من مفهومات ودلالات .

وينتهي الكتاب إلى القول بأن الله إذا قال « جعل » فإنها تأتي على معنيين : معنى خلق ، ومعنى غير خلق بل فعل « فالقرآن إذن فعل » .

يقول الكتاب في نص من أدق النصوص : فلما قال الله « إنا جعلناه قرآناً عربياً » يقول جعله عربياً ، جعله جعلاً ، على معنى فعله فعلاً من أفعال الله غير معنى خلق . وقال في سورة الزخرف « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » . وقال « لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » ، وقال « فإنما يسرناه بلسانك » . . . فلما جعل الله القرآن عربياً ويسره بلسان نبيه صلى الله عليه

(١) نفس المصدر ص ٦٩ .

وسلم ، كان فعلا من أفعال الله تبارك وتعالى جعل القرآن به عربياً مبيناً ، وليس كما زعموا معناه : أنزلناه بلسان العرب . وقول بيناه يعنى : هذا بيان لمن أراد الله هداة^(١) .

القرآن كلام الله ووحى الله :

وهذا مبدأ من مفكر يرى ألا نتجاوز النطاق القرآنى ، فلا يذهب مع المنهج الجدلى للجهمية ، وهو يقصد بلا شك منهج المعتزلة الجهمية الذى يضع المسألة : هل القرآن هو الله أو غير الله ؟ إن الجهمى يذهب مع منطق في التنزيه المغالى ويقرر أن القرآن غير الله . ولكن الكتاب يرى أن الله جل ثناؤه لم يقل في القرآن : إن القرآن أنا ، ولم يقل غيرى ، وقال هو كلامى ، فلذا سميناه باسم سماه الله به ، فقلنا : كلام الله .

ولم يسم الله كلامه خلقاً ، ولم يسو بين القول والخلق ، بل قال « ألا له الخلق والأمر » فوضع تحت « له الخلق » كل شىء مخلوق ، ثم ذكر الله « والأمر » وهو القول ، فأمره هو قوله . يقول الله : « إنا أنزلناه في ليلة مباركة إنا كنا منذرين ، فيها يفرق كل أمر حكيم » ثم قال عن القرآن هو « أمر من عندنا » وقال « لله الأمر من قبل ومن بعد » . يقول : لله القول من قبل الخلق ومن بعد الخلق ، فאלله إذن يخلق ويأمر ، وقوله غير خلقه . وقال « ذلك أمر الله أنزله إليكم » وقال « حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور »^(٢) .

ثم يحاول الكتاب أن يجد في القرآن تفسيراً واسماً آخر للقرآن ، فيذكر الآية « والنجم إذا هوى » ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحى يوحى » ويرى أن قريناً قالوا : إن القرآن شعر ، وإنه أساطير الأولين ، وإنه أضغاث أحلام ، وإن محمداً تقوله من تلقاء نفسه وتعلمه من غيره ، فأقسم الله بالنجم إذا هوى — يعنى القرآن إذا نزل ، فقال : « والنجم إذا هوى ، ما ضل صاحبكم » أى محمد ، « وما غوى ، وما ينطق عن الهوى » . يقول : إن محمداً لم يقل هذا القرآن من تلقاء نفسه فقال « إن هو » يعنى القرآن « إلا وحى يوحى » ، فأبطل الله أن يكون القرآن شيئاً غير الوحى ، لقوله : « إن هو إلا وحى يوحى » ثم يقول : « علمه » يعنى علم جبريل محمداً صلى الله عليه وسلم — وهو « شديد القوى ، ذو مرة فاستوى » إلى قوله « فأوحى إلى عبده ما أوحى » ، فسمى القرآن وحياً ، ولم يسمه خلقاً^(٣) .

(١) المصدر نفسه ص ٧٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥ - ٧٦ .

القرآن شيء :

« ويدعى الجهم أمراً آخر - فقال : أخبرونا عن القرآن هو شيء - فقلنا : نعم هو شيء . فقال : إن الله خالق كل شيء ، فلم لا يكون القرآن من الأشياء المخلوقة ، وقد أقررتم أنه شيء » . ويجيب الكتاب إجابة بارعة « إن الله لم يسم كلامه في القرآن شيئاً ، إنما سمي شيء الذي له كان يقوله » ويورد الآية « إنما قولنا لشيء » فالشيء ليس هو قوله ، إنما الشيء الذي له كان يقوله . وفي آية أخرى « إنما أمره » ثم قال « إذا أراد شيئاً » فالشيء ليس أمره إنما الشيء الذي كان بأمره . يقول أحمد بن حنبل « ومن الأعلام والدلالات أنه لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة » . قال الله للريح التي أرسلها على عاد « تدمر كل شيء بأمر ربها » وقد أتت تلك الريح على أشياء لم تدمرها ، وقد قال « تدمر كل شيء » . فكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال للملكة سبأ « وأوتيت من كل شيء » ؛ وقد كان ملك سليمان شيئاً ولم توت به . وكذلك إذا قال « خالق كل شيء » لا يعنى كلامه مع الأشياء المخلوقة . وقال الله لموسى « واصطنعتك لنفسى » و « ويحذركم الله نفسه » وقال « كتب ربكم على نفسه الرحمة » وقال : « تعلم ما فى نفسى ولا أعلم ما فى نفسك » ؛ ثم قال « كل نفس ذائقة الموت » . فقد عرف من عقل عن الله أنه لا يعنى نفسه مع الأنفس التي تذوق الموت ، وقد ذكر الله عز وجل نفسه . فكذلك إن قال « خالق كل شيء » لا يعنى نفسه ولا علمه ولا كلامه مع الأشياء المخلوقة^(١) ثم أخذ الكتاب يستعرض الآيات ليجد تفسيراً لكلام الله بأنه مخلوق ، فلم يجد .

ثم أورد الآية التي يستند عليها المعتزلة في أن القرآن مخلوق وهي الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » ويقول المعتزلة أو الجهمية ، إن القرآن محدث وكل محدث مخلوق . وهنا يفسر « الذكر المحدث » بأنه ذكر الرسول ، وذكر الرسول يجرى عليه الحدث ، أما ذكر الله إذا ورد فلا يجرى عليه حدث « ولذكر الله أكبر . وهذا ذكر مبارك » بينما ذكر الرسول في الآية « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » أو « ذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين » أو « فذكر إن نفع الذكرى » ، فذكر إنما أنت مذكر . . فلما اجتمعوا في اسم الذكر ، جرى عليهم اسم الحدث . وذكر النبي صلى الله عليه وسلم إذا انفرد وقع عليه اسم الخلق أو كان أولى بالحدث من ذكر الله إذا انفرد ولم يقع عليه اسم خلق ولا حدث . فوجدنا دلالة من قول الله تعالى « ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث » إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يعلم ، فعلمه الله ، فلما علمه الله ، كان ذلك محدثاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم^(٢)

(٢) نفس المصدر ص ٨٠ .

(١) نفس المصدر ص ٧٦ - ٧٧ .

ويناقش الكتاب الجهمية في قولها إنهم وجدوا آية في كتاب الله تدل على أن القرآن مخلوق وهي قول الله « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته » وعيسى مخلوق .

ويرد الكتاب : إن عيسى تجرى عليه ألفاظ لا تجرى على القرآن . إن القرآن يسميه مولوداً وطفلاً وصبيّاً وغلاماً وكهلاً ، يأكل ويشرب ، وهو مخاطب بالأمر والنهي ، ويجرى عليه اسم الخطاب والوعد والوعيد ، وهو من ذرية نوح ومن ذرية إبراهيم ، « ولا يحل لنا أن نقول في القرآن ما نقول في عيسى » فلم يقل الله في القرآن ما قال في عيسى . ولكن المعنى في قوله جل ثناؤه « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم » فالكلمة هي التي ألقاها إلى مريم حين قال له « كن » فكان عيسى بكن ، وليس عيسى هو كن ، ولكن بكن كان . فالكن من الله قول ، وليس الكن مخلوقاً . يقول ابن حنبل « وكذب النصارى والجهمية على الله في أمر عيسى ، وذلك أن الجهمية قالوا عيسى روح الله وكلمته إلا أن الكلمة مخلوقة ، وقالت النصارى : عيسى روح الله من ذات الله ، وكلمة الله من ذوات الله ، كما يقال : إن الخرقه من هذا الثوب . وقلنا نحن إن عيسى بالكلمة كان ، وليس عيسى هو الكلمة . وأما قول الله تعالى : « وروح منه » يقول — من أمره كان الروح فيه ، كقوله « وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه » . يقول من أمره . ويفسر روح الله — إنما معناه أنها روح بكلمة الله ، خلقها الله ، كما يقال : عبد الله وسماء الله وأرض الله ^(١) .

القرآن وخلق السموات والأرض :

خلق الله الأرض والسموات ، والقرآن لا يخلو أن يكون في السماء ، أو في الأرض فهو مخلوق ، ويرى الكتاب أن الكون بأجمعه لا يقتصر على السموات والأرض ، فإن فوق السموات سبع الموجودات الكونية الأخرى : الكرسي والعرش واللوح المحفوظ والحجب وأشياء كثيرة لم يسمها الله ولم يجعلها مع الأشياء المخلوقة ، وإنما الآية تحدد فقط السموات والأرض وما بينهما . وبالإضافة إلى الحجة السابقة يقول الله « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » . فالحق هو الذي خلق به السموات والأرض ، والحق قوله ، وليس قوله مخلوقاً ^(٢) .

وتستند المعتزلة على أحاديث ، لم تستطع إدراك غورها في إثبات خلق القرآن . فيذكرون الحديث « إن القرآن يجرى في صورة الشاب الشاحب » فيأتى صاحبه ، فيقول هل تعرفني ؟ فيقول : من أنت ؟ فيقول : أنا القرآن الذي أظلمات نهارك ، وأسمرت ليلك . قال : فيأتى به الله . فيقول : « يارب » ويرى الكتاب — أن المعتزلة أو الجهمية لم تدرك حقيقة الحديث :

(١) نفس المصدر ص ٨٢ - ٨٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٤ .

القرآن لا يجيء إلا بمعنى أن من قرأ: « قل هو الله أحد » فله كذا وكذا « فمن يقرأ : قل هو الله أحد ، لا يجيئه الآية ، بل يجيء ثوابها ، لأننا نقرأ القرآن . فيقول : يا رب ، ويجيء ثواب القرآن . فيقول : يا رب ، وكلام الله لا يجيء ولا يتغير من حال إلى حال . وإنما معنى أن القرآن يجيء ، أن يجيء ثواب القرآن . فيقول يارب^(١) ونلاحظ أن الكتاب يذكر على لسان أحمد ابن حنبل — أن المعتزلة تستند على هذا الأثر ، وقد سبق أن قلنا إنهم استدلوا على هذا الأثر ، كان الله ولا شيء « فهل المعتزلة أيضاً أثريون . . . محدثون . . . أو بمعنى أدق هل انتهوا — بعد أن استخدموا العقل إلى أن يكونوا « أهل سنة » . وأن كل ما هناك من اختلاف بينهم وبين أعدائهم إنما هو اختلاف في التفسير .

* * *

أما بعد : لقد شهد القرن الثالث حركة كلامية كبرى حمل لواءها « أهل الحديث » وسواء صحت نسبة رسالة « الرد على الزنادقة والجهمية لابن حنبل » أو لم تصح ، فقد كان هذا الإمام الكبير نقطة تحول في بناء هذه المدرسة . لم يكن أحمد بن حنبل رجل فقه بقدر ما هو رجل حديث ، أو بمعنى أدق كان رجل حديث أولاً ، ومس الفقه برفق ثانياً . ولكن موقفه العظيم في محنة « خلق القرآن » وهي مسألة كلامية بحثية ، هز عقول أهل الحديث . إنه لم يناقش ولم يجادل ، بل ثبت على ما اعتقد أنه الحق ، ولكن أهل الحديث من بعده ناقشوا وجادلوا .

وكتب الإمام البخاري — كما قلت — كتاب « خلق أفعال العباد » وينقسم الكتاب إلى قسمين :

- ١ — قسم في الرد على الجهمية في موضوع القرآن خلقه أو عدم خلقه .
 - ٢ — وقسم في الرد على القدرية في « خلق أفعال العباد ، هل هي من البشر أو من الله » .
- ثم كتب ابن قتيبة في نفس القرن كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة . وكتب الإمام الدارمي أيضاً في نفس القرن كتابين هما الرد على الجهمية ورد الدارمي على المريسي . وقد قمت أنا وتلميذي الدكتور عمار طالبي بنشر مجموعة هذه الكتب مع مقدمة تحليلية لكل كتاب .

وتبين هذه الكتب ظهور الاتجاه الكلامي لدى أصحاب الحديث ، وأن أصحاب الحديث وجدوا كفرقة مقابلة للجهمية وللمعتزلة وللخوارج . أنهم سموا باسم « أهل الحديث وأهل السنة »^(٢) . أما عقائدهم فهي في مجملها كما يقول الإمام أبو الحسن الأشعري : الإقرار بالله وملائكته وكتبه

(١) نفس المصدر ص ١٠٠ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٣٩٨ .

ورسله ، لا يردون من ذلك شيئاً . وهذا هو منهجهم الأخذ بالسنة الصحيحة . ثم يفصلون هذه العقيدة .

أما عن تصوراتهم للألوهية فيقولون : إن الله واحد فرد صمد ، لا إله غيره ، ولم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ، وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور . وهنا تحديد نهائي للعقائد الإسلامية أمام المسيحية والفلاسفة ، إنكار الأولين في التثليث ، وإنكار الآخرين في المعاد والبعث .

أما حقيقة الأسماء فهي أن أسماء الله غير الله ، وهنا إنكار للمعتزلة وللخوارج . ويرى أهل السنة أن الله علماً ، مستندين في هذا على النص القرآني « أنزله بعلمه » ، أو « ما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه » . كما أثبتوا لله السمع والبصر والقوة ، وهنا إنكار للمعتزلة الذين أنكروا السمع والبصر . وذهبوا أيضاً إلى القول بالعرشية « الرحمن على العرش استوى » ، وإلى القول باللا كيفية في التشابهات : « خلقت بيدي » « بل يدها مبسوطتان » « تجري بأعيننا » « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » . وذهبوا أيضاً إلى القول بالمشيئة ، فما من خير ولا شر في الأرض إلا بمشيئة « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ، أو كما يقول الجمهور « ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون » . أما عن رؤية الله — فقد أثبتوها : إن الله يرى بالأبصار يوم القيامة ، ولا يرى في الدنيا ، ثم يثبتون لله الكلام وأن القرآن كلامه ، وكلام الله غير مخلوق .

أما في باب الاستطاعة ، فقد أنكروا الاستطاعة المعتزلية ، وهي القدرة على الفعل قبل الفعل ، وقرروا أن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله . أو أن يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علم الله أنه لا يفعله ، فلا استطاعة ولا قدرة ولا فعل إلا بالله ، أو بمعنى أوضح . أنه ليس ثمة إلا استطاعة الله وقدرة الله وفعل الله ، فالله هو المستطيع على الحقيقة ، القادر على الحقيقة طبقاً لعلمه القديم الأزلي ، « فلا خالق إلا الله » أي أنه خالق الإنسان وفعله خيراً كان أو شراً « إن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدر أن يخلقوا شيئاً » . وهنا يبدو مذهب أهل السنة والجماعة في صورته القوية وملاحه النفاذة ، يتجه إلى سلطان الله المطلق ، ويرى فيه تفسير كل عمل ، ثم ينادى بالتسليم لتوفيق الله وتخلّله طبقاً لعلمه الذي لا يتغير ، ويعلن أن التوفيق والتخللان إنما هما منه ، واللطف والصلاح والهداية وأضدادها إنما هي منه ، وهو في كل هذا يستند إلى آيات الكتاب . ثم ينتهي إلى أن يقرر : أن الخير والشر بقضاء الله وقدره « يؤمنون بقضاء الله وقدره وخيره وشره ، حلوه ومرة »^(١) فالإيمان إذن هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره « حلوه

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

ومره ، وأن ما أخطأهم ، لم يكن ليصيبهم ، وما أصابهم لم يكن ليخطئهم »^(١) وإن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص ، ولا يكفرون أهل الكبائر ، ويقرون بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبأنها لأهل الكبائر من أمته ، وبعبذاب القبر ، وأن الحوض والصراط حق والبعث بعد الموت حق ، والمحاسبة حق والوقوف بين يدي الله حق .

تلك هي مجمل آراء الحديث ، كانت تنتشر في العالم الإسلامي مجاورة ومساندة للنظريات الكلامية للفقهاء .

إن النتيجة التي أريد أن أصل إليها : أن مذهب أهل السنة والجماعة ، نشأ وعاش منذ نشأة الإسلام ، وأنه سار بجانب المذاهب الأخرى ، يجالدها ويحاربها ، كان مذهب أهل السنة والجماعة قبل الأشعري وقبل الماتريدي .

ولم يكن فقهاء المذاهب ورجال الحديث فقط في الميدان يحملون رسالة مذهب أهل السنة والجماعة ، بل كانت هناك طائفة أخرى تكاد تتفق مع فقهاء المذاهب اتفاقاً كاملاً ، وتتفق مع المحدثين وهذه الطائفة هي طائفة الصفاتية ، أو المثبتة ، وكانت على صلة وثيقة مذهبية برجال الفقه والمحدثين ، ويتبين هذا من النصوص الآتية . إن البغدادى حين يؤرخ لأصناف أهل السنة والجماعة يذكر الصنف الأول منهم وهم : صنف أحاطوا علماً بأبواب التوحيد والنبوة والإمامة والزعامة ، وسلكوا في هذا النوع من العلم طريق الصفاتية من المتكلمين ، الذين تبرأوا من التشبيه والتعطيل ومن بدع الرافضة والخوارج والجهمية والنجارية وسائر أهل الأهواء الضالة^(٢) .

يذكر البغدادى هنا الصفاتية من المتكلمين ، وأن الفقهاء من أهل السنة كانوا يوافقونهم مذهبهم ، ويعود ثانية يقول « أئمة الفقه من فريقى الرأى والحديث من الذين اعتقدوا في أصول الدين مذاهب الصفاتية في الله وفي صفاته الأزلية وتبرأوا من القدر والاعتزال وأثبتوا رؤية الله بالأبصار من غير تشبيه ولا تعطيل ، وأثبتوا الحشر من القبور مع إثبات السؤال في القبر ومع إثبات الحوض والصراط والشفاعة وغفران الذنوب دون الشرك^(٣) ويؤكد البغدادى أن الصفاتية هم أهل السنة على الحقيقة ، وأنهم أثبتوا دوام نعيم الجنة على أهلها ، ودوام عذاب النار على الكفرة ، أى أنهم أنكروا فناء الخلق وقالوا بإمامة أبى بكر وعمر وعثمان وعلى وأحسنوا الثناء على السلف الصالح . . . ويدخل في هذه الجماعة أصحاب مالك والشافعي والأوزاعي (توفي عام ١٥٧) والثوري (١٦١هـ) وأبى حنيفة وابن أبى ليلى (١٤٨هـ) وأصحاب أبى ثور (المتوفى

(١) الأشعري : نفس المصدر ص ٢٩٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١٨٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١٨٩ .

عام ٢٤٠ هـ) وأصحاب أحمد بن حنبل وأهل الظاهر وسائر الفقهاء الذين اعتقدوا في الأبواب العقلية أصول الصفاتية . ولم يخلطوا فقههم بشيء من بدع أهل الأهواء الضالة^(١) ويكرر البغدادى هنا أيضاً لفظ الصفاتية ، وأنهم يمثلون عقائد أهل السنة ، ويقرر الشهرستانى أنه أعقب مالكا وابن حنبل عبدالله بن سعيد الكلابى (٢٤٠ هـ) وأبو العباس القلانسى (توفى أيضاً فى القرن الثالث) والحارث بن أسد المحاسبى ، وهؤلاء كانوا من جملة السلف ، إلا أنهم باثروا علم الكلام صراحة وعلنا . وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية ، وصنف بعضهم ودرس البعض : حتى جرت بين أبى الحسن الأشعرى وبين أستاذه مناظرة فى مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما وانحاز الأشعرى إلى هذه الطائفة ، فأيد مقالهم بمناهج كلامية ، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة ، وانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية . فالصفاتية إذن هم من المثبتة الذين أثبتوا لله صفات لا هى ذاته ولا هى غير ذاته ، وأهم ممثلهم فى العالم الإسلامى ابن كلاب والقلانسى والمحاسبى .

الفصل الثاني

أهل السنة الأوائل

لقد قرر الشهرستاني — كما قلت — أن الصفاتية المثبتة هم سلف أهل السنة والجماعة : « اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والخلود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، وكذلك يثبتون صفات جبرية مثل اليدين والرجلين والوجه ولا يؤولون ذلك ، إلا أنهم يقولون بتسميتها صفة جبرية . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون ، سمى السلف صفاتية والمعتزلة معطلة^(١) فالصفاتية هم السلف « وهم أهل السنة والجماعة » وهم « المثبتة » وهم إذن رد فعل للمعتزلة في تعطيلهم للصفات . وقد حددنا أيضاً أن من قاموا بهذا العمل هم الكلابي والقلانسي والمحاسبي ، وكانوا يناظرون المعتزلة ويناضلونهم في قدم الكلام ، وأن أبا الحسن الأشعري فيما بعد انحاز إليهم — على قاعدة كلامية .

ونستخلص من هذا أن عبدالله بن سعيد بن كلاب (المتوفى بعد عام ٢٤٠هـ) كان إمام أهل السنة في عصره ، وإليه مرجعها . وقد وصفه إمام الحرمين (المتوفى عام ٤٧٨هـ . وإمام أهل السنة في عصره) بأنه من « أصحابنا »^(٢) . كما يقول أيضاً التاج السبكي « عبدالله بن سعيد ويقال عبدالله بن محمد أبو محمد بن كلاب القطان أحد أئمة المتكلمين »^(٣) . كما أن ابن تيمية مدحه في كثير من المواضع في منهاج السنة^(٤) وفي مجموعة رسائله ومسائله^(٥) وهذا يدل على ما كان للرجل من أثر عظيم في مدرسة أهل السنة والجماعة ويبدو أنه كان شديداً على المخالفين لمذهب أهل السنة والجماعة ، بل إن اسمه « كلاب » يشير إلى هذا ، فقد لقب به لأنه

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٢٤ .

(٢) إمام الحرمين — الإرشاد ... ص ١١٩ .

(٣) السبكي — طبقات الشافعية ... ج ٢ ص ٥١ .

(٤) يقوم الدكتور محمد رشاد سالم أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية البنات بجامعة عين شمس بتحقيق « منهاج السنة » تحقيقاً علمياً ، وسأنتج أنا المواضع المختلفة التي ورد فيها اسم ابن كلاب أو آرائه في منهاج السنة في الصفحات المقبلة .

(٥) ابن تيمية ، مجموعة الرسائل والمسائل ، ج ٤ صفحات ٢٥ ، ٥١ ، ٥٧ .

كان - لقوته في المناظرة - يجذب من يناظره كما يجذب الكلاب الشيء^(١). وكان أول متكلم من أهل السنة يناقش المعتزلة وقد ناقشهم في مجلس المأمون على طريقة كلامية عقلية ودحروهم. وقد أدى هذا إلى حقد المعتزلة عليه حقدًا مريزًا ، كما أدى إلى حقد الشيعة عليه ، فعزى ابن النديم صاحب الفهرست يقطر قلمه سمًا وهو يؤرخ له فيقول « ابن كلاب من نابتة الحشوية وله مع عباد بن سليمان مناظرات ، وكان يقول إن كلام الله هو الله ، وكان عباد يقول : إنه نصراني بهذا القول ، قال أبو عباس البغوي : دخلنا على فثيون النصراني ، وكان في دار الروم بالجانب الغربي : فجرى الحديث إلى أن سأله عن ابن كلاب فقال : رحم الله عبداً ، كان يجيئني فيجلس إلى تلك الزاوية وأشار إلى ناحية من البيعة ، وعنى أخذ هذا القول ، ولو عاش لنصرتنا المسلمين .

قال البغوي : وسأله محمد بن إسحق الطالقاني فقال ما تقول في المسيح ، قال ما يقوله أهل السنة من المسلمين في القرآن . ولعبد الله من الكتب : الصفحات كتاب خلق الأفعال ، كتاب الرد على المعتزلة ، ثم يذكر كلابياً آخر « أبو محمد - قاضي السنة ، وله من الكتب كتاب السنة والجماعة »^(٢) ولعل أبا محمد هو نفسه عبد الله بن كلاب . فابن كلاب يعرف أيضاً بأبي محمد .

ومن السهولة بمكان أن نرى كيف يهاجم معتزلي وشيعي عالماً من علماء أهل السنة والجماعة ويكذب عليه ، ولعلنا نرى الآن أن المعتزلة والشيعة هم الذين علموا أهل الفرق الأخرى رد أقوال خصومهم - إن حقاً وإن باطلاً - إلى أصول مسيحية أو يهودية أو فلسفية . إننا نرى الشهرستاني فيما بعد يرجع أقوال أبي الهذيل العلاف في الصفات إلى الفلاسفة والنصارى ونراه أيضاً يرجع أحوال أبي هاشم إلى أقانيم النصارى^(٣) . والمنهج إذن وضع من قبل على يد مؤرخ الكتب الأقدم « ابن النديم » .

وقد تكفل التاج السبكي بمنهجه التحليلي الرائع في دحض أقوال ابن النديم ، فيقول « إن محمد بن إسحق بن النديم كان فيما أحسب معتزلياً ، وله بعض المسيس بصناعة الكلام » . فابن النديم إذن لم يكن من حذاق المتكلمين ، ولكنه كان من عوام المعتزلة ، بالرغم من علمه الفائق بالكتب . ثم يذكر أن ابن النديم نقل ما نقل عن ابن كلاب من عباد بن سليمان^(٤) ،

(١) ابن السبكي ، طبقات الشافعية ... ج ١ ص ٥٢ .

(٢) ابن النديم ، الفهرست ... ٢٦٩ ، ٢٨٠ .

(٣) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ١٠٩ .

(٤) عباد بن سليمان الضيمري من الطبقة السابعة من المعتزلة ، ومن أصحاب هشام بن عمرو

القطوطي ، توفي عام ٢٥٠ .

وعباد معتزلى، فما يذكره إنما هو حقد وضيع على ابن كلاب . ويقول الملطى (المتوفى عام ٣٧٧ هـ . وأقدم مؤرخ للعقائد الإسلامية) فى كتابه التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع : « عباد بن سليمان وكان أحد المتكلمين ، فلأ الأرض كتباً وخلافاً ، وخرج عن قصد الاعتزال إلى الكفر والزندقة لحدة نظره وكثرة تفتيشه »^(١) فرواية عباد بن سليمان إذن عن ابن كلاب رواية هوى ونفاق ومردودة أصلاً . وقرأ السبكي « إن ابن كلاب على أى حال من أهل السنة ولا يقول هو ولا غيره ممن له أدنى تمييز إن كلام الله هو الله ، إنما ابن كلاب مع أهل السنة فى صفات الذات ليست هى الذات ولا غيرها »^(٢) .

ويرى السبكي أن ابن كلاب وزميله أبا العباس القلانسي زادا أو اختلفا مع أهل السنة فى نقطة واحدة وهى أنهما ما ذهبا إلى أن كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهى والخبر فى الأزل لحدوث هذه الأمور وقدم الكلام النفسى ، وإنما يتصف بذلك فيما لا يزال ، وشرح هذا أن ابن كلاب وأبا العباس القلانسي يذهبان إلى أن هناك نوعين من الكلام ، الكلام النفسى وهو قديم ، والكلام المتعلق بالأمر والنهى والخبر ، وهى التكاليف وغيرها وهى حادثة ، إن الأمر والنهى والخبر يتعلقان بالحدوث ، ومن ثم فكلام الله الخاص بها حادث . ولم يقبل أئمة أهل السنة والجماعة الآخرون هذا ، فالزموهما بكون القدر المشترك موجوداً بغير واحد من خصوصياته ، أى ألزموهما وجود الجنس دون النوع وهو غير معقول ، أى ألزموهما أن يكون الكلام كله قديماً ، وإلا وجد الجنس - الكلام القديم - ولم يوجد أحد أنواعه وهو الكلام المتعلق بالتكاليف ، فلا بد إذن أن يكون الكلام كله قديماً ، سواء أكان الكلام النفسى أو كلام الله المتعلق بالأمر والنهى والخبر . . . إلخ . ويرى السبكي أنه من المحتمل أن يكون هذا التفريق هو ما خدع عباداً ، أى أن عباداً خدع بظاهر قول الرجل من تقسيمه كلام الله إلى قديم وحادث فظن أن ابن كلاب حين قرر أن الكلام النفسى قديم ، أراد أن الكلام القديم هو الله القديم .

ويرى السبكي أن عباداً فى هذا قد نافق ولم يتحر الصدق ، إنه يريد فقط أن يقول كما يقول سائر المعتزلة للصفات ، أعنى مثبتة الصفات : « لقد كفر النصارى بثلاث وكفرتم بسبع » ، أى أن النصارى كفرت باعتبارها الأقانيم الثلاثة أصولاً قديماً ثابتة بجانب الله ، وكفرت الصفات باعتبارها الصفات المعنوية السبع قديمة . ويرد السبكي فيقول « ما كفرت الصفاتية ولا أشركت وإنما وحدت أو أثبتت صفات قديم واحد ، بخلاف النصارى أثبتوا قدماً ، فأنى يستويان أو يتقاربان »^(٣) .

(١) الملطى ، التنبيه ... ص ٤٤ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ .

(٣) السبكي . طبقات الشافعية .. ج ١ ص ٥٢ .

الصفات ، وبتصنيفه الكتب في الرد على النفاة ، بأن وضعوا على أخته ، أنها نصرانية ، وأن ابن كلاب كان نصرانياً ، وأنه لما أسلم هجرته ، فاسترضاهما بقوله : يا أختي . إلى أريد أن أفسد دين المسلمين ، فرضيت عنه بذلك ، ويرى ابن تيمية أن مقصود الجهمية ، بوضعهم هذه الأكذوبة أن يصلوا بين قول ابن كلاب في إثبات الصفات وقول النصاري في إثبات الألقاب ، وأن ابن كلاب أخذ فكرته عنهم . ويرى ابن تيمية أن بعض السالمية — وهي فرقة كلامية وصوفية في البصرة — أخذوا هذه الأكذوبة ، كما أخذوا بعض أهل الحديث والسنة ، يدم بها ابن كلاب لما أحدث من القول في مسألة القرآن ، ولم يعلم أن الذي عابه بها هو أبعد عن الحق في مسألة القرآن وغيرهما منه ، وأنهم عابوه بما تدعى أنت قائله ، وعيب ابن كلاب عندك كونه لم يكمل القول ، بل بقيت عليه يقية كلامهم^(١) .

وهذا يبين لنا إلى أي حد ، كان ابن تيمية معنياً بابتكار كلاب والكلاية ، وفي مناقشته لابن المطهر الحلبي يظهر رد تيمية لنا حقيقة المذهب الكلابي في الصفات ، واختلافه أشد اختلاف عن نظرية الألقاب في المسيحية .

وحين تكلم أبو الحسن الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين عن أصحاب عبد الله ابن سعيد بن كلاب القطان ذكر « بأنهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة »^(٢) ونستخلص من هذا شيئين : الشيء الأول — هو أن ابن كلاب في رأى شيخ أهل السنة والجماعة الرسمي — كان موافقاً لأهل الحديث ، وأهل السنة والجماعة تمام الموافقة . والشيء الثاني : أنه كان صاحب فرقة ، وأن له أتباعاً عاشوا بعده ، ويبدو أنهم اندمجوا بعد ذلك اندماجاً كلياً في طائفة الأشاعرة ، ولم يترك لنا مع الأسف كتاب من كتب ابن كلاب ، ولكن بقيت نصوص تسمح لنا بمناقشة المذهب في جزئياته :

الذات والصفات :

إن الله — عند ابن كلاب لم يزل — أي أن له القدم ، « ولا مكان ولا زمان قبل الخلق » ، هو قبل المكانية والزمانية ، والزمان والمكان حادثان ، والله على ما لم يزل عليه ، فهو سرمدى أبدي « وأنه مستوعب العرش » وهنا إثبات للعرشية ، وأنه فوق كل شيء ، وهنا إثبات للفوقية « وهو من كونه فوق العرش ، وفوق كل شيء فليس بجسم . إنه يرى بالأبصار يوم القيامة ، لا أمام الرائي ولا خلفه ، ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته ، وهو مع كونه فوق العرش ، فليس بجسم . ويقول ابن تيمية إن الكلاية والأشاعرة قرروا أن الله يرى بلا مقابلة . وأنكروا فوقية الله ونفوا العلو^(٣) .

(١) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ١٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٩ - ٢٩٩ .

(٣) ابن تيمية : منهاج ... ج ١ ص ٢١٦ - ٢١٧ ، ج ٢ ، ج ٢ ص ٢٧٥ .

أما عن الصفات ، فهو يثبتها لله ويثبت قلمها . إن الله لم يزل حياً عالماً قادراً سمياً بصيراً ، عزيزاً عظيماً جليلاً كبيراً كريماً وكان متكلاً جواداً ، وبهذا يثبت لله صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والإرادة . ويزيد إلى هذه الصفات أنه رب وإله ، أى أن من صفاته أيضاً الربوبية والألوهية ، « إنه قديم ، لم يزل بأسمائه وصفاته » ولكن هذه الصفات ليست هى بالذات — كما يذهب المعتزلة — « معنى أن الله عالم أن له علماً ، ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته » ، وكان يقول إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هى الله ولا هى غيره ، وأنها قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات . وكان يقول إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره ، وهو صفة له ، وكذلك يده وعينه وبصره صفات له لا هى هو ولا هى غيره ، وأن ذاته هى هو ، ونفسه هى هو ، وأنه موجود لا بوجود ، وشئ لا بمعنى أنه كان شيئاً . فهنا تفريق تام بين الذات والصفات ، الذات موجودة بوجودها الخاص ، وتستمد الوجود من ذاتها ، وهى شئ ، لا بمعنى أن هناك من يمدّها بالشيئية بل شيئيتها من ذاتها ، ولا يتعلق وجود الذات أوشيئيتها بوجود الصفة ومتعلقات الصفة ، فله وجود الله هى ذاته ، لا بعله خارجة عنه ولا بعله قائمة فيه . والصفات قائمة به ولكنها ليست هو وإلا تعطلت الصفة ، وليست غيره — كما يذهب جهم — وإلا تعدد القديم . فالصفات إذن متعلقاته هو وليس هو من متعلقاتها ، ثم إن الصفات لا تقوم بالصفات ، ولكنها تقوم بالله ، فالله إذن ليس بصفة .

وقد أثارت إثبات الصفات القديمة ثائرة الجهمية والمعتزلة ، وحين احتضنت الشيعة الاثني عشرية المذهب المعتزلى قامت بالمهجوم العنيف على الكلابية ، والأشعرية من بعدها ، لذهاب الأخيرين إلى نظرية إثبات الصفات القديمة .

وقد انبرى لهؤلاء ابن تيمية أعظم رجل من مفكرى السلف المتأخرين ، والسلف المتأخرون مثبتة صفات ، وبهذا حفظت لنا كتب ابن تيمية الكثير من عناصر المذهب الكلابي . وسبق قدم لنا عرضه السهل المتع تفسيراً هاماً له ، علاوة على أن ابن تيمية كان مؤرخاً ممتازاً للأفكار الفلسفية . ولقد كتب ابن تيمية كتاباً من أهم كتبه وهو منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ردّاً على كتاب ابن المطهر ، الشيعي « منهاج الكرامة في إثبات الإمامة »^(١) وأورد عبارات ابن المطهر ثم رد عليها ، وقد كان ابن المطهر — وهو يمثل الاعتزال الشيعي المتأخر —

(١) ابن المطهر : جمال الدين أبو القاسم الحسن بن يوسف بن المطهر المولود عام ٦٤٨ والمتوفى عام ٧٣٦ هـ — تعلم على نصير الدين الطوسي وابن طاووس . وله أكثر من ١٣٥ كتاباً في الأصول والتعليمات والإلهيات ويدعو ابن حجر في (الدار الكامنة) العلامة ابن المطهر الحلبي الأسدي المعتزلي ، وذلك لنزعه الاعتزالية وامتداحه ابن كثير في البداية .

معنيًا بالرد على ابن كلاب ومهاجمته أعنف هجوم. وقد تتبع ابن تيمية هذه المواضع واحداً فواحداً ورد عليها ، وحين تكلم ابن المطهر عن قدم الصفات عند المثبتة ذكر أنهم « جعلوا قداماً مع الله »^(١) ويرد ابن تيمية على هذا بأن هذا ليس صواباً ، لأن « المعاني ليست خارجة عن مسمى اسم الله عند مثبتة الصفات » ، إنها زائدة على الذات أى على الذات المجردة عن الصفات ، لا على الذات المتصفة بالصفات . واسم الله الذى يتناول الذات المتصفة بالصفات ليس هو اسماً للذات المجردة حتى يقولوا نحن نثبت قداماً مع الله ، ، إنهم لا يجوزون أن يقال إن الصفة غير الموصوف « فكيف يقولون هى مع الله ! » . ثم يذكر ابن تيمية أن « طائفة من المثبتة ، كابن كلاب ، لا تقول فى الصفات وحدها إنها قديمة حتى لا تقول بتعدد القداماء لما منعت النفاة هذا الإطلاق ، بل تقول : الله بصفاته قديم »^(٢) . فالصفات إذن ليست « أقانيم » قائمة بذاتها ، إن لها وجوداً بلا شك ، وهى قائمة بالله ولكنها ليست هى الله وليست هى غير الله ، وهى ليست قديمة بل إن الله بصفاته هو القديم . ولذلك أخطأ ابن المطهر حين قال إن النصارى أثبتوا ثلاثة أقانيم يجمعها جوهر واحد ، وإن كان واحداً له أن يخلق ويرزق ، والمتحد بالمسيح هو أقنوم الكلمة والعلم وهو الابن ، وهذا القول متناقض فى نفسه ، فإن المتحد إن كان صفة فالصفة لا تخلق ولا ترزق وهى أيضاً لا تفارق الموصوف ، وإن كان هو الموصوف فهو الجوهر الواحد وهو الأب ، فيكون المسيح هو الأب ، وليس هذا هو قولهم ، أى ليس هذا هو قول المثبتة ، إن المثبتة تقول إن الإله واحد ، وله الأسماء الحسنى الدالة على صفاته العلى ، ولا يخلق غيره فهو الخالق الوحيد ، ولا يعبد سواه فهو المعبود الوحيد ، فالمذهبان مختلفان .

ويتكلم ابن تيمية عن إنكار الكلابية لقيام الحوادث فى ذات الله ، ويرى أن المعتزلة كانوا ينكرون أن تقوم بذات الله صفة أو فعل ، ويعبروا عن ذلك بأنه لا تقوم به الأعراض والحوادث ، فوافقهم ابن كلاب على نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته ، وخالفهم فى نفي الصفات ولم يسمها أعراضاً ، وتابعه على ذلك الحارث المحاسبي .

ويقرر ابن تيمية أن العدد العديد من العلماء وافقوا ابن كلاب على فكرته^(٣) ويبدو أن ابن تيمية لا يوافق على إنكار قيام الحوادث بذات الله ، بل يذهب متأثراً بالكرامية ، كما سنذكر بعد ، إلى قيام الحوادث بذات الله .

وينكر ابن كلاب أن تكون الموجودات من أجسام وأن الأجسام مركبة من هيولى وصورة أو من أجزاء لا تتجزأ^(٤) .

(١) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٣٥ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١١٨ .

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٣٠٤ .

ثم يذكر ابن تيمية أن أئمة النفاة وهم الجهمية من المعتزلة ونحوهم يجعلون من أثبت الصفات مجسماً ، بناء على أن الصفات عندهم لا تقوم إلا بجسم مركب من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة ، فقال لهم أهل الإثبات ؛ قولكم منقوض بإثبات الأسماء الحسنى ، فإن الله تعالى حي عليم قدير ، وإن أمكن إثبات أنه حي عالم يمكن ذلك فما كان جوابكم على إثبات الأسماء كان جوابنا على إثبات الصفات . ثم المثبتون الصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة من خاصة أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الإثبات كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري . . . إلخ (١) .

ونستخلص من هذا السبب في إنكار المعتزلة للصفات ، اعتبر المعتزلة أن الصفات هي أعراض لا تقام إلا بجسم ، فمن أثبت الصفات أثبت الجسمية وصار مجسماً ، ولكن الصفاتية أنكروا جسمية الله وارتفعوا بالذات عن كل مشابهة ، وأثبتوا الصفات قائمة بالذات ، لا هي هو ولا هي غير الذات . حقاً وجدت بعض الفرق من أمثال الكرامية — وقد استند هؤلاء على أفكار مقاتل بن سليمان إلى حد ما — يناهون بجسمية الله ، ولكن أهل السنة قاوموا المجسمة كما قاوموا المعطلة . وسنبين هذا بالتفصيل عند كلامنا عن الكرامية .

وقد أنكر ابن المطهر جسمية الله إنكاراً تاماً ، وقد شغلته مسألة جسمية الله إلى أكبر حد ؛ فقرر أن الدليل على أن الجسم لا يخلو عن الحوادث أنه لا يخلو عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، ولا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان ، ويلزم منه أن يكون الله محلاً للحوادث أو للأعراض . ويذكر ابن تيمية أن ابن المطهر يناقش في الحقيقة المعتزلة والكلابية . ومن العجيب فيما يرى ابن تيمية أن المعتزلة والكلابية تنكر قيام الحوادث بالله ، الأولون ينكرون قيام الحوادث لتعطيلهم الصفات القديمة ، والآخرون — أى الكلابية — ينكرونها لأنهم يرون أن الصفات قائمة بالله .

وكما أن عبد الله بن كلاب وافق أهل الحديث في مجمل عقائدهم ، فإن الأشاعرة من بعد سيراقتونه في مجمل عقائده وتفصيلها ، وسيلذهبون إلى أن الله شيء وأنه موجود ، وأن وجوده لا بمعنى أنه يستمد وجوده من وجود آخر ، وأنه شيء لا بمعنى أنه يستمد شئيته من شيء آخر إن وجوده من ذاته ، وحقيقته ذاته . ويذهب الأشاعرة أيضاً إلى أن الصفة ليست هي الله ولا غير الله . إن الصفة عند الأشاعرة لا تقوم بذاتها ، بل إن وجودها متعلق بوجود الله ، وهي تقوم بالله ولكنها ليست عين الله ولا هي غير الله ، وبينها وبين الله علاقة ضرورية ، ولكنها لا تساوى الذات لا في وجودها ولا في ماهيتها . ولكن الخلاف الوحيد بين عبد الله بن كلاب

وبين الأشاعرة هو ما ذكرناه من قبل عن السبكي من أنه يذهب إلى أن كلام الله لا يتصف بالأمر والنهي والخبر في الأزل لحدوث الأمر وقدم الكلام النفس . وقد أورد إمام الحرمين هذا الخلاف فقال : « ذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب رحمه الله من أصحابنا إلى أن الكلام الأزل لا يتصف بكونه أمراً ، نهياً ، خبراً ، إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط المأمورين والمنهيين ، فإذا أبدع الله العباد وأفهمهم كلامه على قضية أمر أو موجب زجر أو مقتضى خبر . اتصف عند ذلك الكلام بهذه الأحكام ، وهي من صفات الأفعال عنده بمثابة اتصاف البارئ تعالى فيما لا يزال بكونه خالقاً رازقاً محسناً متفضلاً »^(١) .

ويرى إمام الحرمين أن طريقة ابن كلاب حسنة في ذاتها ، وهي تقطع كثيراً من أقوال الخصوم الذين أنكروا الكلام القديم كله ، واستندوا في هذا إلى أنه كيف يمكن أن يكون قديماً كلام يخاطب به الله المحدثين في الأوامر والنواهي ؟ ولكنها غير سليمة من الناحية المذهبية « إن الصحيح ما ارتضاه شيخنا - يقصد أبا الحسن الأشعري - من أن الكلام الأزل لم يزل متصفاً بكونه أمراً نهياً خبراً ، والمعلوم على أصله ، مأمور بالأمر الأزل على تقدير الوجود ، والأمر القديم في نفسه على صفة الاقتضاء ممن سيكون إذا كانوا ، والذي استنكروه من إحالة كون المعلوم مأموراً لا تحصيل له^(٢) فالأوامر والنواهي التي تصدر للمأمورين والمنهيين هي كلام قديم ، إنها قديمة على تقدير وجود المعلومين الذين صدرت الأوامر والنواهي إليهم : « إنا نجوز كون المعلوم مأموراً على تقدير الوجود ، وإذا وجد تحقق كونه مأموراً »^(٣) .

وقد ذكر ابن تيمية أن الكلامية ومن اتبعهم ينفون صفات الأفعال ويقولون « لو قامت به تعالى لكان محلاً للحوادث ، وإن الحوادث إن أوجب له كمالاً فقد علمه قبله - وهو نقص ، وإن لم يوجب له كمالاً - لم يجز وصفه به » . ونستخلص من هذا النص أن ابن كلاب يثبت صفات الذات وينكر صفات الفعل ؛ ذلك لأن صفات الفعل إنما تتصل بالحوادث ، فلو كانت قائمة به لحدثت الحوادث في ذات الله والله منزّه عن الحوادث . فكل ما اتصل إذن بالأوامر والنواهي فليس قديماً لأنها كما قلت تستلزم - في رأي ابن كلاب - وجود المأمورين والمنهيين^(٤)

٢ - القرآن :

قلنا إن أهم مشكلة فكرية ظهرت في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام هي مشكلة القرآن، هل هو قديم أو مخلوق ، قلنا إن المشكلة وصلت أوجها حين امتحن أحمد بن حنبل فيها،

(١) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) إمام الحرمين : الإرشاد ص ١٣٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٤) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل (الجزء الرابع) في المعجزات والكرامات ص ٣٩ .

وكيف أنه صمد للعذاب وهو يردد أن القرآن غير مخلوق. وبينما أعلن المعتزلة والخوارج، وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق لله لم يكن ثم كان، واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة، أعلن أهل السنة والجماعة أن القرآن غير مخلوق. واعتنقت الدولة رسمياً العقيدة الأولى، وصبت العذاب على رؤوس أهل السنة والجماعة. وحاول بعض العلماء أن يتوسط المذاهب، فترى هشام ابن الحكم عالم الشيعة الكبير (٢٧٩ هـ) يقول إن القرآن صفة لله لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق. ويتوقف أبو القاسم البلخي (المتوفى ٨٣١٧ هـ) ويعلم أنه لا ينبغي أن يقال إن القرآن غير مخلوق ولا أن يقال إن القرآن مخلوق «لأن القرآن كلام الله، وكلام الله صفة والصفات لا توصف». وحاول البعض أن يتفادى مشكلة القدم والحديث كلها، فيقول محمد بن شجاع الثلجي (المتوفى سنة ٢٦٦ هـ) إن القرآن كلام الله، وإنه محدث كان بعد أن لم يكن، وبالله كان، وهو الذي أحدثه. ولكنه لم يخض في مشكلة أنه مخلوق أو غير مخلوق. وذهب أيضاً زهير الأثرى، وعالم الظاهر المشهور داود الأصبهاني (المتوفى سنة ٢٧٠ هـ) وكذلك ذهب إلى هذا الرأي أبو معاذ التومني.

وفي وسط هذا الخضم المعترك من الآراء، أعلن عبد الله بن كلاب أن الله لم يزل متكلاً، وأن كلام الله صفة له، قائمة به، وأنه قديم بكلامه، وأن كلامه قائم به «معنى واحد قديم قائم بذات الله هو الأمر والنهي والاستخبار، إن عبر عنه بالعربية كان قرآنًا، وإن عبر عنه بالعبرية كان تورا»^(١)، كما أن العلم قائم به، والقدرة قائمة به، وهو قديم بعلمه وقدرته. ويعلم ابن كلاب أن الكلام ليس بحروف ولا صوت، ولا ينقسم ولا يتجزأ ولا يتبعض ولا يتغاير، وأنه معنى واحد بالله.

ويذهب ابن تيمية إلى أن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين قالوا إن القرآن — كلام الله — ليس بمخلوق. ولكنهم لم يقولوا ما قاله ابن كلاب ومن اتبعه — أنه قديم لازم لذات الله وبأن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته، فهذا القول إذن محدث، أحدثه ابن كلاب. وأما السلف فقوله إنه لم يزل متكلاً وأنه يتكلم بمشيئته وقدرته. ومن هذا نرى أن السلف مخرجوا من القول بأن القرآن قديم، وقادوا فقط بأنه مخلوق وقرروا أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته، ولكن ابن كلاب قرر في وضوح أن القرآن قديم، وأنه صفة لازمة لذات الله لا يتعلق بالمشيئة والقدرة، وصفة منفصلة عنه فهو قديم. بما فيه من أخبار عن الكون وعن الحادثات، وأنه نابع عن ذات الله القديمة. فالمتكلم عند من قام به الكلام، ولم يكن بفعله ومشيئته وقدرته^(٢).

ويرى ابن تيمية أن هذا هو الخلاف الوحيد بين ما يسميهم «السلف» وبين ابن كلاب

(١) ابن تيمية: منهاج السنة ج ٣ ص ٣٢١.

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٣.

وأتباعه فالسلف يرون أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، وأما ابن كلاب وأتباعه فيرون أن الكلام قائم به ، ولكن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته . . . ثم تنازع أتباع ابن كلاب بعد ذلك : هل القديم الذى لا يتعلق بمشيئته وقدرته معنى بذاته ، أو حروف أو أصوات أزلية ؟ . . . فن قال إنه لا يتعلق بمشيئته ، امتنع أن يقوم به غير ما اتصف به ، والصدق عندهم ، هو العلم ، أو معنى يستلزمه ، ومعلوم أن علمه من لوازم ذاته ، فيمتنع اتصافه بنقيضه ، فإن لازم الذات القديمة الواجبة بنفسها ، ممتنع عدمه ، كما يمتنع عدمها ، فإن عدم اللازم يقتضى عدم الملزوم ، وأيضاً فالصدق والكذب حيثئذ مثل البصر والسمع والصمم والكلام والحرس فوجب أن يتصف بالصدق دون الكذب (١) .

ولكن ما يلبث ابن تيمية أن يأتى بنقل آخر عن الكلابية ، فيرى أنهم يقولون إن القرآن مخلوق كالمعتزلة ، وهذا نقل من أغرب النقول . فهل وافق الكلابية المعتزلة أخيراً . يذهب ابن تيمية إلى أن الكلابية ثم تابعتهم الأشعرية إنما قالوا هذا — لموافقته المعتزلة في الأصل الذى اضطروهم إلى ذلك ، فلأنهم وافقوهم على صحة دليل حدوث الأجسام ، فلزمهم أن يقولوا بحدوث مالا يخلو عن الحوادث . ثم قالوا : وما تقوم به الحوادث لا يخلو منها ، فإذا قيل : الجسم لم يخل عن الحركة والسكون فإن الجسم إما أن يكون متحركاً وإما أن يكون ساكناً ، قالوا : والسكون الأزلى يمتنع زواله لأنه موجود أزلى ، وكل موجود أزلى يمتنع زواله ، وكل جسم يجوز عليه الحركة ، فإذا جاز عليه الحركة وهو أزلى ، وجب أن تكون حركته أزلية لا متناهية زوال السكون . ولو جاز عليه الحركة ، لزم حوادث لا أول لها ، وذلك ممتنع ، فلزم من ذلك أن البارئ لا تقوم به الحوادث ، لكونه لو قامت به لم يخل منها . لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وما لا يخلو عن الحوادث ، فهو حادث لا متناهية حوادث لا أول لها (٢) .

هذا دليل الكلابية — فى رأى ابن تيمية — على أن كلام الله مخلوق . ولذلك يقول : «علة الدهرية وقادر القدرة ويريد الكلابية لا يجعلون الرب قادراً فى الأزلى على الفعل والكلام بمشيئته وقدرته» ، والكلابية لم يقوموا بهذا إطلاقاً . إن القرآن قديم وكلام الله قديم ، ولكن لا يحدث كلام إلا إذا كان هناك متكلم إليه ولم يكن هناك متكلم إليه لم يكن هناك كلام . ولذلك يقرر ابن كلاب أن الكلام لا يتعلق بالقدرة والمشيئة ، وقد وافقه الأشعرى على هذا لأن معنى تعلقه بها أن يقدر الله عن الكلام فى الأزلى حيث لا مخاطب . ولكن ابن تيمية اعتبر الأصل الكلابى فى الكلام حيث لا مخاطب يؤدى إلى أن كلام الله مخلوق ، وهذا ما لم يذكره ابن كلاب . ويبدو أن ابن تيمية قد آله أن ينكر ابن كلاب قيام الحوادث فى ذات الله ، وهو أصل آمن به هو وأخذه عن الكرامية ، وأن إنكاره عند ابن كلاب أدى إلى إنكار الكلام المتعلق بالقدرة والمشيئة ،

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٤٥ .

(٢) ابن تيمية : منهاج ج ١ ص ٣٨ ج ٢ ص ٧٨ .

لأنه إذا كانت الحوادث لا تقوم بذات الله فكلام الله مع المخلوقين لا يقوم بذاته ، ولكنه يتحقق في زمان ومكان ، فهو ليس قديماً إذن . ولكن ابن تيمية — بمزاجه الحاد — يتنامى أن ابن كلاب يقول بقلم الكلام النفسى ويقول بقديم القرآن .

ويعود ابن تيمية إلى القول بأن الكلامية يقولون : « اضطررنا إلى موافقة من يقول كلامه مخلوق ومن يقول كلامه قائم بذاته بعد أن لم يكن »^(١) وهذا النص يشرح المسألة شرحاً أوضح إذ أنه يقرر أن الكلامية تقول إن كلام الله قديم قائم بذاته ، ولكنه يحصل بعد أن لم يكن .

وأخيراً يعرض ابن تيمية المذهب عرضاً طلياً ، فيقرر أن أول من عرف عنه القول إن القرآن قديم هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وتبعه على ذلك طوائف وانقسموا قسمين : قسم يقول إن القديم هو معنى قائم بالذات ، وقسم يقول هو حروف وأصوات وانتمى إلى كل من القولين طوائف من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أهل السنة ، وليس هذا القول ، ولا ذاك القول قول أحد من الأئمة الأربعة ، وسائر الأئمة متفقون على أن كلام الله منزل غير مخلوق ، قد صرح غير واحد منهم أن الله تعالى متكلم بمشيئته وقدرته ، وصرحوا بأنه لم يزل متكلاً إذا شاء كيف شاء وغير ذلك من الأقوال المنقولة عنهم ، وهذه المسألة قد تكلم فيها ولكن اشتهر النزاع فيها في الحنة المشهورة لما امتحن أئمة الإسلام ، وكان الذى ثبته الله في الحنة وأقامه لنصر السنة هو الإمام أحمد ، وكلامه وكلام غيره موجود في كتب كثيرة ، وإن كانت طائفة من أصحابه وافقوا ابن كلاب على قوله إن القرآن قديم ، فأئمة أصحابه على نفي ذلك ، وإن كلامه قديم بمعنى إنه لم يزل متكلاً بمشيئته وقدرته^(٢) .

ومن هذا نرى أن ابن كلاب — لم يقل إطلاقاً إن القرآن أو كلام الله مخلوق بل كلام الله عنده ، وابن كلاب أول من أعلن في الإسلام قدم القرآن ولكن متعلق الكلام حادث في رأيه . وأما مشكلة الرسم ، فالرسم هو الحروف المتغيرة ، وهو قراءة القرآن . ومن الخطأ القول : إن كلام الله هو أو بعضه أو غيره ، وإن العبارات عن كلام الله تختلف وتتغير ، فكلام الله ، يختلف ولا يتغير . ويقرر ابن كلاب أن ذكر الناس لله يختلف ويتغير ، ولكن المذكور — أى الله — لا يختلف ولا يتغير . ولكن لم نخصصنا كلام الله بتسميته عربياً ؟ إنما فعلنا هذا لأن الرسم — وهو العبارة عنه وهو قراءته — عربى ، فسمى عربياً لعله . وكذلك عن التوراة ، وعلة تسميتها أنها عبرانية . فالقرآن إذن معنى واحد قديم ، والله دائماً — في نطاق الخلق — يقول « كن » ومن المحال أن تكون « كن » مخلوقة .

(١) ابن تيمية — مناج .. ج ٢ ص ٧٩ ، وموافقة ج ٢ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٨٢ .

والله متكلم قبل الأمر والنهي ، « ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمى كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التي سميت كلامه أمراً » وكذلك القول في تسمية كلامه نهياً وخبراً .
 أما ما يتلوه التالون من القرآن فهو عبارة عن كلام الله ، وأن موسى سمع الله متكلماً بكلامه .
 أما معنى قول الله « فأجره » حتى يسمع كلام الله « فهو أجره حتى يفهم كلام الله ، وليس معناه حتى يسمع التالين يتلونه^(١) » والقرآن عند ابن كلاب ، ليس جسيماً ولا عرضاً .
 ثم يذهب أيضاً إلى أن الله لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ، ساخطاً على من علم أنه يموت كافراً . وكذلك يرى نفس الأمر في الولاية والعداوة والمحبة .
 أما رأيه في القدر ، فهو رأى أهل السنة ، أى أن القدر خير وشره من الله تعالى . وأهل الكبائر مؤمنون .

مشكلة الإيمان :

ولم ينتبه الباحثون المحدثون من علقوا على اسم ابن كلاب — من أمثال ريتري تعليقاته على مقالات الإسلاميين للأشعري ، أو ناشري كتاب الإرشاد لإمام الحرمين — إلى التحليل الرائع الذي قدمه التاج السبكي في الصحائف الأولى من طبقات الشافعية عن الإيمان وموضع ابن كلاب من تلك الآراء . ويهمننا من هذا التحليل هو مذهب ابن كلاب .
 يقرر السبكي أن ابن كلاب يذهب إلى أن الإيمان هو إقرار باللسان والمعرفة . وأن ابن كلاب « كان من أهل السنة على الجملة ، وله طول الدليل في علم الكلام وحسن النظر ، ولم يتضح لي بعد البحث انفصال مذهبه عن مذهب القائل بأنه التصديق ، فإن الإقرار باللسان والمعرفة يستدعي سبق المعرفة » .

ويرى السبكي أن القول بأن الإيمان تصديق القلب وأن النطق لا بد منه هو رأى أبي الحسن الأشعري والباقلاني وأبي إسحق والكبار من تلاميذ الأشعري ، ولكنه يقرر أن لأبي الحسن الأشعري قولين في معنى التصديق ، فطوراً يقول هو المعرفة وطوراً يقول هو قول النفس المتضمن للمعرفة ثم يعبر عنه باللسان ؛ فيسمى الإقرار باللسان تصديقاً ، وكذلك العمل بالأركان لحكم دلالة الحال كما أن الإقرار تصديق لحكم دلالة المقال ؛ فالمعنى القائم في النفس هو الأصل المدلول عليه ، والإقرار والعمل دليلان ثم يقول « هذا يداني مذهب ابن كلاب . ولقد تبين من هذه النصوص الكثيرة^(٢) » ، أن « ابن كلاب » هو شيخ السنة الأول ، وأن الأشعري قد تخرج عليه أو بمعنى أدق اعتنق آراءه بعد تحوله عن مذهب الاعتزال وخروجه على مذهب أبي علي

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٥٨٤ - ٥٨٨ .

(٢) السبكي ، طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

الجبائي واعتناقه لمذهب أهل السنة والحديث^(١) ، وقام بتنهيجه هذه الآراء ووضعها في صورتها الكاملة .

وقد كان لابن كلاب المقام الفكري الكبير في عصره ، وقد غنى المعتزلة بالرد عليه وهاجموه أعنف هجوم بل إن أبا الهذيل شيخ المعتزلة ومقدمتهم هاجمه وأنكر قوله في الصفات^(٢) .
وحين يقارن ابن تيمية بين المذاهب نراه يفضل ابن كلاب على الأشعرى^(٣) ويرى أن الأول أقرب إلى السنة وإلى مذهب أحمد بن حنبل من الثاني . ومع إقرارنا بأهمية ابن كلاب الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي ، إلا أننا نرى أن جماع المذهب السني إنما هو في يد أبي الحسن الأشعرى ، وأن مذهب عالم السنة الكبير الأشعرى قد وصل إلى أوج الفكر ، وإلى الأصالة والتكامل المذهبي ، وأن ابن تيمية — بمزاجه الحار كما قلت وقلمه الحاد — قد تجاوز الحسود ، فتحامل على شيخ المذهب الذي يتعبد ملايين المسلمين خلال العصور الطوال عليه ، وما زالوا يتعبدون . ولكن حسبنا من ابن تيمية ، أنه كان مؤرخاً ممتازاً للفكر الإسلامي ، وأنه ترك لنا نصوصاً رائعة نستطيع بواسطتها أن نصوغ المذاهب التي لم تصل إلينا مصادرها الأصلية صياغة منهجية متكاملة^(٤) . ولعلنا أن نظفر في المستقبل بمعلومات أوسع ووثائق أطول عن ابن كلاب ومدرسته ، توضح آراءه توضيحاً أكثر ، وتبين صلاته بالمذهب الأشعرى من ناحية وبالمذهب السلفي من ناحية أخرى .

مدرسة ابن كلاب :

كون ابن كلاب مدرسة فكرية في العالم الإسلامي بقيت زمناً تجالده عن مذهب أهل السنة والجماعة ، حتى اندلجت — كما قلت من قبل — في مدرسة إمام الهدى أبي الحسن الأشعرى (المتوفى عام ٣٢٤) ، وكان أبرز رجالها أبو العباس والحارث المحاسبي .
أما أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن خالد القلانسي فإن النصوص لا تصرح لنا لا بالكثير ولا بالقليل عنه كما صرحت لنا بعض التصريح عن ابن كلاب ، ولكن يمكننا أن نقول إنه من متكلمي أهل السنة في القرن الثالث ، ويبدو أنه كان صديقاً وصنواً لابن كلاب وإن

(١) ابن تيمية منهاج ج ٢ ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى مقالات ج ٢ ص ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ج ١ ص ٢٩٤ .

(٣) ابن تيمية : موافقة ج ٢ ص ٩ وانظر أيضاً ج ٢ ص ٢٥ .

(٤) انظر أيضاً موافقة صريح المنقول لابن تيمية أيضاً ج ١ ص ٥ ، ٨٦ ، ١٤٦ ، ١٥٩ ،

١٦٩ ، ١٦١ ، ١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠٩ ، ٢١٩ ، ٢٦٢ ، ج ٢ ص ٤ ، ٥ ، ٥٠ ، ٥١ ،

٥٥ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ ، ٧٥ ، ٨٧ ، ١٢٩ ، ١٣٥ ، ١٤٢ ، ١٥٢ ، ١٦٦ ،

١٦٨ وانظر أيضاً : مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ج ٤ ، قاعدة ص ٥٠ - ٥١ .

كان قد تأخر عنه قليلاً . وبينما ترد الأخبار بأن ابن كلاب ناظر أبا الهذيل العلاف ترد الأخبار بأن القلانسي كتب في الرد على النظام . ومن المحتمل – طبقاً لهذا أن يكون قد مات حوالي سنة ٣٥٥ هـ . وقد ذكر البغدادي هذا النص الجميل عن القلانسي فقال : « وفي زمانه كان إمام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً »^(١) ويقول البغدادي أيضاً « وللقلانسي على النظام كتب ورسائل »^(٢) وخاصة – فيما يبدو – في نقد النظام في إبطاله للجزء الذي لا يتجزأ . أما عن آرائه فهي هي آراء أهل السنة والجماعة ، ولكنه يتفق مع عبد الله بن كلاب في أن « كلام الله تعالى لا يتصف بالأمر والنهي في الأزل لحدوث هذه الأمور ، وقدم الكلام النفسي » ، أي أنه كان ينكر – مع ابن كلاب – صفات الفعل لتعلقها بالحدوثات ، فلا ينبغي أن تكون قائمة بالله ، وإلا قامت الحوادث بالله^(٣) .

وكان أبو العباس القلانسي يرى أيضاً إمامه المفضل مع وجود الفاضل^(٤) . وقد اختلف الأشعري معه في هذا الأصل . ثم يذكر إمام الحرمين رأياً له في زيادة الإيمان ونقصانه وأن القلانسي يذهب إلى أن الإيمان هو الطاعة سرّاً وعلناً ، ولذلك يزيد وينقص^(٥) . وإذا تتبعنا ما أورده مؤرخو الفرق أو ابن تيمية في مواضعهم المختلفة عن ابن كلاب ، لرأينا أن القلانسي يذكر في كثير من المواضع مع ابن كلاب ، كما فعل الشهرستاني^(٦) وكما فعل ابن تيمية^(٧) .

ويترك لنا ابن تيمية هذا النص الرائع عن ابن كلاب وصلة القلانسي به : « وكان الناس قبل أبي محمد بن كلاب صنفين : فأهل السنة والجماعة يثبتون ما يقوم بالله تعالى من الصفات والأفعال التي يشاؤها ويقدر عليها ، وغيرهم ينكر هذا وهذا . فأثبت ابن كلاب قيام الصفات اللازمة به ، ونفى أن يقوم به ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، ووافق على ذلك أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري » ، وأبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري تلامذة ابن كلاب الأولين^(٨) .

وابن تيمية يقرر أن العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن على بن مهدي الطبري والقاضي أبي بكر الباقلاني

(١) البغدادي : الفرق .. ص ٢٢١ وانظر ابن عساكر : التبيين ص ٣٩٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ٥١ وابن تيمية : موافقة .. ج ٢ ص ٤ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق ٥١٣ .

(٥) إمام الحرمين – الإرشاد ص ٣٩٩ وانظر أيضاً هامش المحقق ص ٤٦٦ .

(٦) الشهرستاني – الملل والنحل ج ١ ص ٤٠ ، ١٢٦ .

(٧) ابن تيمية – منهاج ج ٢ ص ٢١٧ ، وموافقة ج ١ ص ٤٦ ، ١٦١ .

(٨) ابن تيمية – موافقة ج ٤ ص ٤ .

وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب .

ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحياناً : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول : الأشعري ؛ إذ كان الأشعري وأصحابه متتبعين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، كثير من المتتبعين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم^(١) .

ومن هذا النص الخطير الذي أورده ابن تيمية ببراعة فرى أن الكلائية انقسمت إلى قسمين قسم عراقي ، على رأسه أبو العباس القلانسي وأبو الحسن الأشعري وغيرهما . وهؤلاء قرييون من أحمد بن حنبل في مذهبه ، وقسم كلابي خراساني ، اختلف مع هؤلاء في بعض المواضع . ونرى أيضاً أن ابن تيمية يكاد يقترب هنا من الحيدة ، حين يقرر أن مذهب القلانسي وأبي الحسن الأشعري قريب من مذهب أحمد بن حنبل ، بل يفضل هؤلاء على بعض الحنابلة من أمثال ابن عقيل وابن الجوزي وغيرهما .

ويذهب ابن تيمية أحياناً شططاً إلى أن ابن كلاب وتلامذته كأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي هم نفاة ، وأن هناك « طائفة من التميميين^(٢) » وابن عقيل والزغواني يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب^(٣) . ويرى أن الإمام الكبير محمود بن إسحق بن خزيمة^(٤) كان المستقر عنده ما عرفه من أئمة من أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ، وأنه يتكلم بالكلام الواحد مرة بعد مرة . ولكن بعض أصحابه خرجوا عليه من أمثال أبي علي الثقي – (وأبو علي الثقي – هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن عبد الأحد – الفقيه الصوفي الكبير بنيسابور) وغيره^(٥) ، واعتنقوا مذهب ابن كلاب وأصحابه وهو : « أن الله لا يوصف بأنه يقرر على الكلام إذا شاء ولا تعلق لذلك بمشيئته » . وأدرك ابن خزيمة أن الكلائية تأثرت بالمعتزلة في هذا ، فناقش الكلابيين مناقشات عنيفة ، وكان معه طائفة كبيرة من الجمهور من أهل السنة ، ولكن طائفة أخرى ثبتت على كلابيتها ، ومنهم الإمامان أبو ذر الهروي وأبو بكر البيهقي^(٦) .

-
- (١) ابن تيمية - موافقة ج ١ ص ١٦١ ، وانظر أيضاً ج ١ ص ٥ .
 (٢) التميميون - أتباع أبي الفضل الحسن التميمي ، وكان من رجال أهل السنة ومن المتتبعين إلى ابن حنبل - موافقة ج ٢ ص ٢٩ - ٥٢ .
 (٣) ابن تيمية : موافقة ج ٣ ص ٥ ، ص ٥١ .
 (٤) توفي الإمام بن خزيمة عام ٣١١ وله ترجمة طويلة - طبقات الشافعي ج ٢ ص ١٣٠ ، ١٣٥ .
 (٥) السبكي : طبقات الشافعية ج ٢ ص ١٧٢ .
 (٦) ابن تيمية - موافقة ج ٢ ص ٥ . وقد كتب أبو بكر البيهقي كتاباً في مناقب الإمام أحمد واستند فيه على أبي الفضل التميمي ... موافقة ج ٢ ص ٩ .

وقد أورد ابن تيمية أخبار الفتن الكلاية في نيسابور عن كتاب مناقب أحمد بن حنبل
 لشيخ الإسلام إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصارى . وفيه تفصيل للفتنة التي قامت بين أبي بكر
 ابن خزيمة وبين الثقفى والضبعي^(١) . وأقر الأنصارى بما لهما جميعاً من الحديث والفقه
 والصدق والورع ، ولكن الثقفى والضبعي آمنوا بهذا الأصل الكلاي . ثم أورد نصوصاً أخرى عن
 كتاب تاريخ نيسابور للحاكم أبي عبد الله . وهذه النصوص تروى لنا ليلة الفتن الكلاية حين
 اختلف أنصار ابن خزيمة في « كلام الله » أقدم لم يزل أو ثبت خلقه عند اختياره تعالى أن
 يتكلم به « واختلف علماء نيسابور ، وذهبوا إلى ابن خزيمة (ولا بن خزيمة كتاب التوحيد . وقد
 رد عليه ابن فورك^(٢) المتوفى (سنة ٤٠٦) ، وغضب الرجل غضباً شديداً ، وأعلن أنهم
 كلاية ، وأنهم كذبة ، وأنهم أهل ضلال كالحهمية سواء بسواء ، وهذا يفسر هجوم الإمام
 ابن فورك الأشعري على ابن خزيمة هجوماً شديداً ، وبين ابن خزيمة عقيدته فيما يأتي : « الذي
 أقول به إن القرآن كلام الله وحيه وتنزيله غير مخلوق ، ومن قال إن القرآن أو شيئاً منه ومن
 وحيه وتنزيله مخلوق ، أو يقول إن الله لا يتكلم بعد ما كان يتكلم به في الأزل ، أو يقول إن أفعال
 الله مخلوقة ، أو يقول إن القرآن محدث أو يقول إن شيئاً من صفات الله - صفات الذات - أو
 اسماً من أسماء الله مخلوق ، فهو عندي جهمي يستتاب - فإن تاب وإلا ضربت عنقه » فابن
 خزيمة اعتبر الكلاية جهمية أى معتزلة ، واعتبرهم مرتدين ينبغي ضرب أعناقهم .

ويبدو أن أبا على الثقفى وأبا بكر محمد بن إسحق الضبعي ، تراجعاً عن مذهبهما حين
 أعلن ابن خزيمة فتواه وحين أخبرهما أن أحمد بن حنبل كان من أشد الناس على عبد الله بن
 سعيد وأصحابه . . ولكن أبا العباس القلانسي لم يبال بهذا وثبت على موقفه وأخذ يرسل
 الكتب إلى جماعة العلماء بذلك . وذكر الهروي أيضاً أن أبا الحسن السالمى كان يلعن الكلاية ،
 وكذلك أبو على الدقاق كان يقول « لعن الله الكلاية » بل كان أبو نصير السجزي في رسالته
 إلى أهل زبيدة في الواجب من القول في القرآن يقول : إن أهل السنة كانوا على عقيدة واحدة حتى
 ظهر ابن كلاب والقلانسي والأشعري الذين يتظاهرون بالرد على المعتزلة ، وهم أشد منهم حالاً في
 الباطن » .

أما كيف توصل الكلاية إلى أصلهم هذا فلإنما حدث من مناقشتهم للمعتزلة في الكلام :

(١) أحمد بن إسحق بن أيوب بن يزيد بن عبد الرحمن بن نوح النيسابوري الإمام الجليل
 أبو بكر بن إسحق لضبعي ، أحد الأئمة الجامعين بين الفقه والحديث ، ولد سنة ثمان وخمسين ومائتين
 وتوفي في شعبان سنة اثنين وأربعين وثلاثمائة - ومصنفاته في الكلام لم يسبقه إلى مثلها أحد من مشايخ أهل
 الحديث - طبقات الشافعية ج ٢ ص ٢ ص ٨٢ .

(٢) ابن فورك : كتاب مشكل الحديث وبيانه (طبعة حيدر آباد سنة ١٣٦٢ هـ) ص ١٣٧ -

إن المعتزلة قررت أن الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلف به اللغات ، وعبر عن هذا المعنى « الأوائل الذين تكلموا في العقليات ، فالكلام عندهم حروف متسقة وأصوات متقطعة ويقول علماء العربية الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ، فالاسم مثل زيد ، والفعل مثل جاء وذهب ، والحرف الذى يحمى لمعنى مثل هل وبلى وقد » ، والإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً .

فلما ظهر ابن كلاب وأضرابه كالقلانسى والمحاسبى والأشعرى وأخذوا يردون على المعتزلة من طريق العقل ، ألزمتهم المعتزلة بأن الكلام حرف وصوت يدخله التعاقب أو التأليف ، إنه يعقب بعضه بعضاً ، وإنه مؤلف ، وذلك لا يوجد فى الشاهد إلا بحركة وسكون ، وهو مكون من أجزاء وأبعاض ، وما كان كذلك لا يجوز أن يكون من صفات الله ، لأن الذات الإلهية لا توصف بالاجتماع والافتراق والكل والبعض والحركة والسكون ، وحكم الصفة الذاتية حكم الذات فالكلام المضاف إلى الله خلق له ، أحدثه وأضافه إلى نفسه ، كما تقول : خلق الله ، وعبد الله ، وفعل الله .

يرى أهل السلف أو بمعنى أدق الحنابلة وخاصة المتأخرون منهم ، أنه ضاق بابن كلاب والقلانسى وأضرابهما النفس بضالة معرفتهم بالسُنن وتركهم قبيلها ، ولتجائهم إلى العقل ، وهذا خطأ كبير من الحنابلة ، ذلك لأن ابن كلاب والقلانسى كانا من أعمق المحدثين ، ولكنهما اعتبرا الآثار الواردة فى أن كلام الله حروف وأصوات قديمة أخبار آحاد لا توجب علماً . والحنابلة لا يرون هذا ويرون أن ابن كلاب والقلانسى وغيرهما « التزموا ما قالته المعتزلة ، وركبوا مكابرة العيان وخرقوا الإجماع المتعقد بين الكافة المسلم والكافر ، وقالوا للمعتزلة : الذى ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنما سمي ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أو عبارة عنه ، وحقيقة الكلام معنى قائم بذات المتكلم » ومن الكلابية من توقف عند هذا ، ومنهم - وخاصة القلانسي - « من احترز عما علم دخوله على هذا الحد ، فزاد فيه تنافى السكوت والحرس والآفات المانعة فيه من الكلام . ثم انتهوا إلى أن إثبات الحروف والأصوات فى كلام الله تجسيم ، وإثبات اللغة فيه تشبيه . فكلام الله شيء واحد لا يتجزأ ، وليس بلغة ، والله سبحانه من الأزلى إلى الأبد متكلم واحد لا أول له ولا آخر (١) .

ويرى ابن تيمية أن المدرسة الكلابية قد تأثرت فى هذا الأصل بالمعتزلة ، إذ أن المعتزلة تسمى هذا الأصل بحلول الحوادث وكانت المعتزلة تقول إن الله منزّه عن الأعراض والأبعاض والحوادث والحدود ، وبهذا ينفون الصفات والأفعال وينفون مباينته للخلق وعلوه على العرش . ويرى ابن تيمية أن المعتزلة إذا قررت « أن الله منزّه عن الأعراض » فليس فى هذا ما ينكره عامة الناس ،

(١) ابن تيمية - موافقة . ج ٢ ص ٣٨ - ٤٣ .

لأن الناس حينئذ يظنون أن مقصود المعتزلة أنه منزّه عن الاستحالة والفساد ، كالأعراض التي تعرض للناس من الأمراض والأسقام ، والله بلا ريب منزّه عن هذا . ولكن ما يقصده المعتزلة حقاً هو أنه ليس لله علم ولا قدرة ولا حياة ولا كلام قائم به ولا غير ذلك من الصفات التي يسمونها أعراضاً . وكذلك إذا قالوا إنه « منزّه عن الحدود والأحياز والجهات » أوهما الناس أنهم ينزهون الله عن أن تحصره المخلوقات أو تحوزها المصنوعات وهذا المعنى حق في ذاته يتفق عليه المسلمون جميعاً ، ولكن ما يقصدونه في رأي ابن تيمية هو أنه ليس مباحثاً للخلق ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ! أي أنهم ينكرون الفوقية والعرشية ، كما أنهم ينكرون معراج الرسول ، وأنه لم ينزل منه (أي من الله) شيء ولا يصعد إليه شيء ، ولا يتقرب إليه بشيء ولا ترفع إليه الأيدي في الدعاء .

وإذا أنكر المعتزلة جسمية الله ، فإنهم في رأي ابن تيمية أيضاً يوهمون الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق ، وهذا المعنى صحيح في ذاته ولا ينكره أهل السنة والسلف ولكن ما يقصده المعتزلة هو « أنه لا يرى » « ولا يتكلم بنفسه » « ولا تقوم به صفة » « ولا هو مبين للخلق » . . . إلخ .

وإذا أنكر المعتزلة حلول الحوادث في ذات الله ، فهم في نظر ابن تيمية قد أوهما الناس أن مرادهم أنه « لا يكون محلاً للتغيرات والاستحالات » ونحو ذلك من الأحداث التي تحدث للمخلوقين فتحيلهم وتفسدهم ، وهذا أيضاً معنى صحيح في ذاته ، ولكن ليس هذا ما يقصده المعتزلة ، إن ما يقصدونه عند ابن تيمية هو أنه ليس لله فعل اختياري يقوم بنفسه « وليس له كلام ولا فعل يقوم به يتعلق هو بمشيئته وقدرته ، وأنه لا يقدر على استواء أو نزول أو إتيان أو مجيء » « وأن المخلوقات التي خلقها لم يكن منه عند خلقها فعل أصلاً ! بل عين المخلوقات هي الفعل ، ليس هناك فعل ومفعول وخلق ومخلوق ، بل المخلوق عين الخلق والمفعول عين الفعل »^(١).

هذه هي تخريجات ابن تيمية للمذهب المعتزلة في نفى الصفات والأفعال ، ويستخلص من هذه التخريجات منطق المذهب المعتزلي في نفي الحوادث عن الله لكي يربط بين هذا المذهب ومذهب المدرسة الكلامية . وهو نفسه يقرر « أن ابن كلاب ومن اتبعه وافقوهم على هذا ، وخالفوهم في إثبات الصفات » . أي أن الكلامية مثبتة صفات ونفاة أفعال ، ولكن « ابن كلاب والخارث المحاسبي وأبو العباس القلانسي وغيرهم يشبّهون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلاوه بنفسه فوق المخلوقات وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون إن العلو صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استوائه على العرش فصفة سمعية خبرية لا تعلم إلا بالخبر ، ويرى ابن تيمية أن الأشعرى تأثر بالمدرسة الكلامية في هذا في أحد قوليه ، وذلك بأنه كان يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل تارة أخرى ، وبعد ذلك

(١) ابن تيمية : موافقة . ج ١ ص ٦ ، ١٠ .

جاءت مدرسته ، فرى إمام الحرمين يثبت الصفات بالعقل فقط^(١) وتأثر الإمام ابن فورك بابن كلاب ، وكتابه مشكل الحديث كما قلت ، إنما هو رد على ابن خزيمة وهو من أعدى أعداء الكلاية ، بل إن القاضي أبا بكر الباقلاني تأثر أيضاً بابن كلاب ، وتأثر بالباقلاني أبو ذر الهروي^(٢) ، فنقل طريقة ابن كلاب والقلانسي والضبيعي والثقفى إلى الحرم ثم أخذ طريقة الهروي القاضي أبو بكر الباجي عن القاضي الحنفي أبي جعفر السمناني ، ثم أبو بكر بن العربي عن إمام الحرمين ، ونقل أبو بكر الباجي وأبو بكر بن العربي الكلاية إلى المغرب^(٣) .

ويرى ابن تيمية أنه ممن تأثر بالكلاية فخر الدين الرازي^(٤) سواء بالأخذ عنهم أو بنقضهم : وقد ذكرنا من قبل الشخصية الثالثة التي تعود المؤرخون الأقدمون وضعها مع ابن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وهي شخصية الحارث بن أسد المحاسبي (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) . ولقد قرء أكثر مؤرخي الفلسفة الإسلامية الأقدمين أن المحاسبي شارك ابن كلاب والقلانسي آراءهما .

وقد كان المحاسبي أحد صوفية الإسلام ، وتلمذ عليه الحنيد شيخ صوفية بغداد وأحد أعلام التصوف على الإطلاق ، ولكن أحمد بن حنبل - فيما تجمع معظم المصادر - قد هجره وأوصى بعدم مجالسته . وتعود المؤرخون أن يذكروا أن السبب في هجران ابن حنبل له هو أولاً تصوفه - تكلمه في خطرات القلب وساوس النفس - وهذا ما ذكره ابن حنبل واعتبره أمراً دخيلاً على الإسلام . وثانياً ، وهو السبب الهام : « انتسابه إلى قول ابن كلاب^(٥) » وقد عرض المحاسبي لآرائه الكلاية في كتابه فهم القرآن ودافع عنها . ومن حسن الحظ أن كتب المحاسبي قد حفظ معظمها وهي مصدر هام للباحثين في المدرسة الكلاية . ولعل من شباب الباحثين في الفلسفة الإسلامية من يقوم بدراسة المحاسبي تصوفاً وكلاماً ، حتى تتوضح فلسفته الصوفية والكلامية التي تمثل مرحلة هامة من الفكر الإسلامي ومن المؤكد أن المدرسة الكلاية في حاجة إلى دراسة أوفى وأعمق ، وفي حاجة إلى تتبع أصولها ومقارنة مذهبها بمذاهب أهل السنة الأخرى ، وحسبي اليوم أنني وجهت الأنظار إلى أهميتها الكبرى في تاريخ الفكر الإسلامي .

(١) ابن تيمية : موافقة ج ٢ ص ٧ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) أبو ذر الهروي : توفى سنة أربع وثلاثين وأربعمائة . . . تبين كذب المفسري ص ٥٥ .

(٤) ابن تيمية - موافقة ج ٢ ص ٨١ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ج ٣ ص ١١ ، ص ٤٩ ، ١٢٧ ، ٣٣٣ ، ٢٣٩ ، ج ٤ ص ٢٠ ، ٩١ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ .

(٥) ابن تيمية . موافقة ج ٢ ص ٤ والأشعري . مقالات الإسلاميين ج ٣ ص ٦٤٦ والسبكي . طبقات الشافعي ج ٢ ص ٣٧ .

البَابُ الرَّابِعُ

الحشوية والمشبهة والمجسمة

الفصل الأول

نشأة الحشوية والمشبهة والمجسمة

نحن نعلم أن الصحاب الثاني عمر بن الخطاب قد نهى عن جمع الحديث خوفاً أن يختلط بكتاب الله ، وقد أراد هذا الخليفة العظيم ألا يصل إلى الكتاب المقدس التحريف والزيادة والنقصان إن جمع بجانبه كلام الرسول وأعماله وإشاراته وحركاته . وكان السلف من الصحابة يتورعون أشد التورع عن التحديث خوفاً أن يكذبوا على الرسول ، وقد استمعوا إليه يقول « من كذب على فليتبوأ مقعده من النار » ولذلك تخرج الكثير منهم عن الرواية ، متحررين ما ينطقون به عنه أو ما ينطق به غيرهم عنه ، وكثيراً ما كان عمر بن الخطاب يمر على الصحابة في دورهم مستوثقاً من صحة حديث أو عدم صحته .

ولذلك نتساءل : كيف حدث الحشو، حشو الحديث ، بغرائب وشواذ ، وإسرائيليات وغنوصيات ؟ وكيف تلقينا نحن هذا الحشو الخاشد من أحاديث لا تقف أبداً صامدة أمام قواعد الرواية والدراية التي وضعها المحدثون والتي بنوا بها علم مصطلح الحديث أو منهج التاريخ الإسلامى النقدي ، وبالرغم من هذا عاشت وفرخت وعشعت ؟ .

لقد خلا عصر الصحابة من هذا الحشو، وإن كان قد اتهم عدد من الصحابة بأنهم قبلوا الكثير من الأحاديث بدون تفحص أو نقد ، وعلى رأس هذا العدد الصحابيَّان المشهوران عبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو هريرة. ولم يكن عبد الله بن عمر حشويّاً على الإطلاق . وإنما كان تابع السنة، حرص عليها أشد الحرص، وكان يتحرى الدقة في حديثه وروايته. أما أبو هريرة، فقد أكثر حقّاً من رواية الحديث لكثرة ملازمته للرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن المؤكد أن كثرة الرواية تجعل للطاعنين - وبخاصة من الشيعة - مدخلاً للهجوم على الرجل ومحاولة القدح فيه والنيل منه ؛ فلم يكن الرجل إذن وفي نهاية الأمر حشويّاً بالمعنى المتعارف لهذه الكلمة :

وانتهى عهد الصحابة ، وأطل عهد التابعين . ولم تدون السنة — كما قلت — في عهد الصحابة ، وإن كان بعض الصحابة قد احتفظ أو دون بعض الأحاديث ، وهنا نشأ الحشو . غير أن أنظار الفرق اختلفت في معنى الحشو ، ومفهومه ، وأصحابه . . إن أهل السنة يرون أن الحشو إنما نشأ في دائرتين :

دائرة الشيعة : ولذلك عبر أهل السنة عن هؤلاء الوضاعين من الشيعة « بحشوية الشيعة » . وزاد في اتجاه الحشو عند الشيعة أن مجتمعهم كان مجتمعاً سريعاً ، تسوده التيارات المختلفة والزراعات المتعارضة . ثم ما لبث أن أقبل الغلاة ، يحملون الحديث ما لا يطاق رواية ودراية ، وتفنن الغنوصيون منهم في إبراز إطار معين لتمجيد أهل البيت والأئمة جميعاً . وزاد الحشو في أيام جعفر الصادق ، والرجل الكبير ينكره ، وينكر ما ينسب إليه مخالفاً للقرآن والسنة . .

الدائرة الثانية : حشوية أهل الحديث من السلف : وقد حورب هؤلاء أيضاً من أهل السنة والجماعة . وانعكس كل هذا على الفقه وعلى عقائد المسلمين جميعاً . وكان الحديث معتركا متلاحماً ، وبحراً ضخماً لا يعرف السالك فيه موطن الأمان . وقام أهل السنة والجماعة — كما قلت — بمجهود رائع استخدموا فيه كل عناصر النقد الداخلي والنقد الخارجي لفحص الأحاديث وتوضيح الصادق منها والكاذب .

أما دائرة الشيعة فقد وضعت أيضاً مفهوماً للحشو ، فاعتبرت أن « الجمهور العظيم » هو أهل الحشو ، وعلى الخصوص الفقهاء الأربعة : أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بن حنبل . والسبب في تسمية الشيعة هؤلاء بالحشوية : « لأنهم قالوا بحشو الكلام ، مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم مات ولم يستخلف من يجمع الكلمة ويحفظ الدين ويرشد الأمة ويلفح عن بيضة الإسلام ويعمل في الأحكام ، ونحو ذلك من شطط الكلام . وجوزوا ذلك لكل إمام قام بعد النبي في الإسلام^(١) » . فالحشو عند الشيعة هو شطط الكلام وساقطه ، وليس الحشو بهذا المفهوم يعني إدخال سقط الكلام في الحديث . ويرى النوبختي أن هؤلاء الذين انضموا تحت لواء معاوية بعد مقتل الإمام علي هم المرجئة : « وهم السواد الأعظم وأهل الحشو وأتباع الملوك ، وأعوان كل من غلب ، أعنى الذين التقوا مع معاوية ، فسموا جميعاً المرجئة لأنهم تولوا المختلفين جميعاً ، وزعموا أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالإيمان ، ورجوا لهم جميعاً المغفرة^(٢) . وهنا يسوى الشيعة بين المرجئة والحشوية ، وأنهم جميعاً ممن تولوا الفريقين المتنازعين^(٣) .

(١) النوبختي : الشيعة ص ٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦ ، ١٧ .

نستنتج من كل هذا أن الحشوية مصطلح عام له معان مختلفة . وقد أدى فيما يرى الشهرستاني إلى التشبيه ، سواء في دوائر أهل السنة والجماعة أو في دوائر الشيعة ، يقول الشهرستاني : « إن جماعة من الشيعة الغالية ، وجماعة من أصحاب الحديث الحشوية صرحوا بالتشبيه مثل الهشاميين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد المهجيمي وغيرهم من غير أهل الشيعة ، قالوا : معبودهم على صورة ذات أعضاء وأبعاد ، إما روحانية وإما جسمية ، يجوز عليه الانتقال والتزول والصعود والاستقرار والتمكن^(١) . من الواضح إذن أن الحشو إنما كان في أكثره إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه اتجه إلى تفسير الآيات المتشابهة تفسيراً إسرائيلياً أو غنوصياً ، وأنه نشأ في البصرة بالذات . ولن نناقش في هذا الجزء حشوية الشيعة والهشامين - هشام ابن الحكم وهشام بن سالم - فلن موضع عرض مذهبيهما هو الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وإنما نبحث هنا مشبهة الحشوية من أهل الحديث .

أما نشأة الحشو فيرجعه العلامة محمد بن زاهد الكوثري إلى أن « عدة من أجبار اليهود ورهبان النصارى ومواعدة الخجوس أظهروا الإسلام في عهد الراشدين ثم أخذوا بعدهم في بث ما عندهم من الأساطير بين من تروج عليهم ممن لم يتهذب بالعلم من أعراب الرواة وبسطاء مواليتهم ، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن ، معتقدين ما في أخبارهم في جانب الله من التجسيم والتشبيه ، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد في جاهليتهم ، وقد يرفعونها افتراء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو خطأ ، فأخذ التشبيه يتسرب إلى معتقد الطوائف ويشيع شيوع الفاحشة^(٢) . ونحن نعلم أن الأمويين لم يهتموا بمعتقد المسلمين إلا فيما يمس سياستهم ، فأثر الحشو في الشيعة ، فنادوا بالتشبيه والتجسيم ، ولكن سرعان ما تخلوا عنه حين ناظرهم المعتزلة . ويرى الكوثري أن التشبيه الناتج عن الحشو لم يدم لدى الشيعة المعتدلة « وكان دوامه بين حشوية الرواة وكانت البصرة بئدر الآراء والتحلل » فانتشر فيها . وزاد حين أقبل رعاي الرواة على مجلس الحسن البصري « وتكلموا في مجلسه بالسقط عنده ، وضاق صدر الرجل بهم فصاح : ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أي جانبها » . ويرى الكوثري أنهم سموا لأجل هذا بالحشوية ، وأن إلى هؤلاء ينسب أصناف المشبهة والمجسمة^(٣)

وفي هذه الأثناء ظهر مشبهة الحديث الأوائل ، وفي مقدمتهم مضر بن محمد بن خالد بن الوليد وأبو محمد الضبي الأسدي الكوفي وكهمس بن الحسن أبو عبد الله البصري (توفي

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقدمة تبين ص ١٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ - ١١ .

عام ١٤٩) وأحمد بن عطاء المجهي البصري^(١) ورقبة بن مصقلة. وقد مثل هؤلاء الحشوا المائل في أحاديثهم الضعيفة ، فأجازوا على الله الملامسة والمصافحة والمزاورة ، وأن المخلصين من المسلمين يعاينونه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص . وبهذا وقع هؤلاء في فكرة الاتحاد المحض أو مهدوا الطريق إليها فيما بعد . ويبدو أن هؤلاء قد حاولوا تفسير الآية : « يرونه ويراهم » ، فجوزوا الرؤية في الدنيا ، كما أنهم « أثبتوا له ما ورد في القرآن من الاستواء والوجه واليدين والجنب والإتيان والمجيء والفوقية إثباتاً مادياً » أي أنهم أجروا على ظاهرها أعنى ما يفهم عند الإطلاق على الأجسام أو ما متعارف عليه في صفات الأجسام ثم قبلوا ما ورد من إسرائيليات في الأخبار من الصورة مثل : خلق آدم على صورة الرحمن « و وضع الجبار قدمه في النار » و « قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن » و « خمر طينة آدم بيديه أربعين صباحاً » و « وضع يده أو كفه على كتفي حتى وجدت برد أنامله على كتفي » ويرى الشهرستاني أنهم أجروا لفظ هذه الأحاديث « على ما يتعارف من صفات الأجسام ، وزادوا في الأحاديث أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم » ويرى الشهرستاني أن مصدر هذه الأحاديث هم اليهود فإن التشبيه فيهم طبع ، ، وأن التوراة مليئة بهذه التشبيهات الغليظة ، ويرد إلى التوراة حديث أطيط العرش : « إن العرش ليبت من تحته كأطيط الرجل الحديد ، وأنه ليفضل من كل جانب أربعة أصابع » . ومن العجيب أن محدثاً مشهوراً كجبير بن مطعم يروى هذا الحديث ، ويرد عليه البيهقي في الأسماء والصفات بأن هذا الكلام إذا كان جرى على ظاهره فإن فيه نوعاً من الكيفية ، والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية . فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام أريد به تقرير عظمة الله وجلاله^(٢) .

أما بقية عقائد هذه الطائفة الأولى من الحشوية : فهو قولهم بقدم القرآن . حروفه وأصواته وروقه المكتوبة ، وأنها كلها قديمة أزلية ، ويستدلون على هذا بأنه لا يعقل كلام ليس بحرف ولا كلمة ولا كتابة له ، وما دام الكلام قديماً أزلياً فلا بد أن حروفه وكلماته وكتابته أزلية ، وقد استندوا فيما يرى الشهرستاني على ما رأوه من إجماع المسلمين على قدم القرآن — كلماته وحروفه وكتابته^(٣) .

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢١٤ ، والشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٤٨ و ١٤٩ السمعاني : أنساب ٣٧٧ ب ، وميزان الاعتدال ج ٢ ص ٣٢٣ وتهذيب التهذيب ج ٨ ص ٤٥١ ولسان الميزان ج ١ ص ٢٢١ .

(٢) الشهرستاني الملل ج ١ ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، والبيهقي : الأسماء والصفات ص ٤١٧ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٨ .

وما لبث أن ظهر مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠ هـ) وقد اختلفت الأنظار فيه : فذكر أنه كان مفسراً سنياً ، وقيل إنه مفسر زيدى ، واعتبره الشافعى أكبر مفسر وأن الناس عيال في التفسير عليه « الناس عيال في التفسير على مقاتل »^(١)، ولعن أبو حنيفة . وأجمعت الكتب على أنه كان مشبهاً ومجسماً ، وأنه أخذ من علم يهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المشبهى والمجسمى للقرآن ، وأنه كان ضعيفاً في الحديث ، وأنه قبل الحشو وضمنه مذهبه نرى من هذا أن مقاتل بن سليمان ملأ تفسيره حشواً . يقول ابن حبان « كان يأخذ من اليهود والنصارى ومن علم القرآن ، الذى يوافقه . وكان يكذب في الحديث »^(٢) فتأثر الرجل باليهود والمزدكية ظاهر . بل قيل إن حركة التأويل العقلى في الإسلام إنما كانت رد فعل لمذهب مقاتل والمقاتلية ، فقد قام جهم بن صفوان بوضع مذهبه المتزه رداً على مقاتل بن سليمان ومذهبه المشبه المجسم . وأهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان إسرائيليات مثل « إذا كان يوم القيامة يناد مناد : أين حبيب الله ؟ فيتخطى صفوف الملائكة حتى يجلسه معه على العرش حتى يمس كتفه » وحديث « المقام المحمود » « إني لقائم المقام المحمود : قيل وما المقام المحمود ؟ قال : ذلك يوم ينزل الله تبارك وتعالى على كرسيه ينط (أى الكرسي) كما ينط الرجل الحديد من تضايقه ، وهو كسعة ما بين السموات والأرض »^(٣) وقد فسره تفسيراً مادياً كما قلنا . ومن الواضح أن مقاتل بن سليمان تأثر في تفسيره لهذا الحديث بالمزدكية ، فإن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسيه في العالم الآخر على هيئة جلوس الملك خسرو في العالم الأسفل . فصدر مقاتل بن سليمان إذن في قوله بالمقام المحمود مصدر ثنوى . وكان لجاهد بن جبر المحدث الأثر الكبير في نشر حديث المقام المحمود الذى أثر أكبر الأثر في الحشوية والمشبهة . ملأ مقاتل تفسيره بهذه الأحاديث الواهية الضعيفة . وأعلن خلالها دعوته في التشبيه ووقف جهم له بالمرصاد يطبق منهج الدراية على كل ما يصل إليه من أحاديث ، فأنكرها ..

وقد أدرج الأشعرى مقاتل بن سليمان في المرجئة فيذكر أن مقاتل بن سليمان يذهب إلى أن الإيمان يحبط عقاب الفاسق لأنه أوزن منه ، وأن الله لا يعذب موحداً^(٤) ، ويذهب الشهرستاني إلى نفس الشيء ، فيضع مقاتلا في قائمة المرجئة ، ويذكر أنه كان يقول « إن المعصية لا تضر صاحب التوحيد والإيمان ، وأنه لا يدخل النار مؤمن »^(٥) بل إنه كان يذهب إلى أن الإيمان

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٦ وابن خلكان : وفیات ج ٢ ص ٦٥٧ .

(٢) الذهبى : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٩٦ .

(٣) الملطى : الرد ص ١٠٠ .

(٤) الأشعرى : مقالات . ج ٢ ص ١٥١ .

(٥) الشهرستاني : الملل ج ٤ ص ٢٢٨ .

قول فقط ، قول مجرد ، والمنافق يرى . . ومن العجب أن الكرامية المجسمة ستأخذ بهذا الرأي فيما بعد .

ويبدو أن مقاتلا جمع بين الإرجاء والتشبيه والتجسيم . وقد أفاضت المصادر في هذا : فالمقدسي يرى أن مقاتل بن سليمان زعم أن الله جسم من الأجسام - لحم ودم ، وأنه سبعة أشبار بشير نفسه^(١) وفي موضع آخر يقول : إنه على صورة لحم ودم^(٢) . ويقول الأشعري إن مقاتل بن سليمان يقرر « أن الله جسم ، وأن له جثة ، وأنه على صورة الإنسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين ، مصمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا غيره يشبهه ، ويرى أن داود الجواربي (الشيعي) وأصحابه يذهبون إلى نفس الرأي ، غير أنهم يقولون : « إن الله أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك له » ، ويردد الأشعري هذا في نص آخر وينسب الرأي المجسم المشبه إلى الاثنين أيضاً ، داود الجواربي ومقاتل بن سليمان ، وهذا يدل على أن التشبيه والتجسيم تشارك فيه مشبهة الحشوية والشيعية الحشوية المجسمة . يقول الأشعري إن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أن الله جسم وأنه جثة على صورة الإنسان . . لحم ودم وشعر وعظم له جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين . ثم يؤكد الأشعري ما ذهب إليه في النص الأول من أن داود الجواربي ومقاتل بن سليمان يذهبان إلى أنه تعالى « مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره » . ثم يفسر أقوال الجواربي حيث كان يقول : أجوف من فيه إلى صدره ، ومصمت ما سوى ذلك - ذلك - بأن كثيرين من الناس يقولون هو مصمت ، ويتأولون قول الله « الصمد » أنه المصمت الذي ليس بأجوف^(٣) ويذهب التهانوي أيضاً إلى أن المقاتلية هم المجسمة ، وهم يقولون إن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ، ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية^(٤) غير أن التهانوي - في موضع آخر - يعتبر مشبهة الحشوية كضر وكهمس والمهجمي هم سلف الكرامية ولا يذكر المقاتلية ، ويقرر أن مشبهة الحشوية هؤلاء قالوا إنه جسم لا كالأجسام ، وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدماء ، وله الأعضاء والجوارح ، وتجاوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين^(٥) . ولا شك أن هؤلاء جميعاً كانوا سلف الكرامية .

ووجز القول في مقاتل بن سليمان إنه كان مشبهاً ومجسماً^(٦) . وقد احتفظ لنا التاريخ بقطع

(١) المقدسي : البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٤١ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٨٥ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٥٣ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ٢٠٩ .

(٥) التهانوي : كشف ... ج ١ ص ٢٦١ .

(٦) نفس المصدر : ج ٢ ص ٨٠٥ .

من تفسيره تثبت تمام الإثبات تشبيهه وتجسيمه^(١) ولا شك أن مضر وكهمس وأحمد الهجيمي قد سبقوه أو عاصروه في اعتناق التشبيه ، ولكن المذهب يرد إليه وينسب إليه في الأكثر .

كانت المقاتلية مدرسة تفسير كبرى برعت بلا شك في التفسير ، وقد كان التفسير فناً جديداً ، ومجالاً للأخذ من مختلف الثقافات . ويبدو أن مقاتلاً كان على معرفة دقيقة بكل ما حوله من تراث ، فأخذ ما يوافقه ، فتأثر بالديصانية والمرقونية والمزديكية ، كما تأثر بالإسرائيليات والمسيحيات ، وضمن كل هذا تفسيره . وهنا نتساءل هل كان تجسيمه فلسفياً استند على رأى فلسفى ؟ أو بمعنى أدق هل تأثر مقاتل بالرواقية ، وهى أيضاً تقول إن الوجود جسم ، وأن الله جسم ؟ إننا نعلم أن الرواقية كانت منتشرة في الفلسفات الثنوية وبخاصة الديصانية ، فهل وصلت إلى أعماق تفسير مقاتل خلال الديصانية أو المزديكية ؟ من المحتمل أن هذا قد حدث ، ومن المحتمل أن الرجل قد وصل إلى التجسيم خلال تفسير قرآنى بحث ، مستنداً على الثقافة العامة المنتشرة في خراسان إبان ذلك الوقت وهو يفسر العرشية والكرسية ، وأن الله استوى على العرش استواءً مادياً واستقر عليه استقراراً محسوساً ، أى أنه اقتنص فكرة التجسيم وفكرة التشبيه من المجال الفلسفى ، كما فعل أبو الهذيل العلاف حين اقتنص فكرة الجزء الذى لا يتجزأ من نسق الفلسفة العام وأضفى عليه مذهب الإسلامى . هل فعل مقاتل بن سليمان هذا ؟ إن المسألة معقدة حتى تصل إلى أيدينا مصادر أكثر .

ازدهرت مدرسة مقاتل بن سليمان . . كانت تعبر عن الله تعبيراً مادياً ملموساً وتراه كائناً مادياً إنسانياً عالياً ، وكان هذا يكفى لجذب الدهماء والجمهور الذى استهوته فكرة جسمية الله وعدم بعده عن البشر ، وعدم سلبيته . لقد كانت الجهمية والمعتزلة تجرده من كل إثبات وتجعله « وهماً » ، فجاء مقاتل بن سليمان أو سبق مقاتل بن سليمان الجهمية في وضع إطار معين لله ، فأثبت له كل شيء ، وجعله ، « صنماً » وهذا ما جعل أهل السنة والجماعة من الأشاعرة يبعضون مقاتلاً ويبغضون التشبيه والتجسيم بغضهم أو أكثر للمعتزلة رواد التثريب المطلق .

وازدهرت المقاتلية في مدرسة المحدثين ، وظهر رجال من أعاضهم ، من أمثال أبي عاصم خشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٤هـ) ، وقد كتب كتابه « الاستقامة » مدعماً لآراء المقاتلية . وقد استند الملطى في كتابه التنبيه على كتاب الاستقامة . ويرى الكوثري أن خشيشاً « ممن سطع نجمه بعد رفع الحجة في فتنة القول بخلق القرآن عند تقريب المتوكل العباسى النقلة » . ويعتبر خشيشاً من الثقافات في الرواية ، ولكنه قليل الباع يتخبط في مسائل الدراية ، وقد أداه هذا

(١) محمد بن زاهد الكوثري : مقدمة التنبيه ص ٧ وانظر الملطى : التنبيه : ٧٢ ، ٨٠ .

إلى أنه كان يفوه « بما ينبذه البرهان الصحيح، غير ساكت عما لا يعنيه » وكذلك يقف هؤلاء عند النصوص الهامة في مسائل الصفات، بل تورطوا أشد التورط في قبول حشو أدى بهم إلى التشبيه والتجسيم^(١).

وقد أورد الملطى خلاصة طيبة لكتاب الاستقامة تثبت تمامًا أن خشيشًا مشبه مجسم^(٢). وسنورد مناقشات خشيش بلجهم وللجهمية حول العرشية والكرسية فلا محل لتكرارها هنا. ومجمل القول إن خشيشًا من المقاتلية البحتة وأنه استند أيضًا على حديث المقام المحمود المشهور: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إني لقائم المقام المحمود، قيل وما المقام المحمود؟ قال: ذاك يوم ينزل الله عز وجل على كرسية يثبط كما يثبط الرجل الحديد من تضايقه، وهو كسعة ما بين السماء والأرض ». . . هذا الحديث الذي أنكره المعتزلة، كما أنكره أهل السنة والجماعة واعتبروه مجرد تخطيط وحشو. ومن المؤكد أن الحديث موضوع. ويهاجم الكوثري المحدث المشهور مجاهد بن جبر المكي قوله أيضًا بالمقام المحمود، أما تفسيره الحقيقي المتواتر عند أهل السنة والجماعة: أنه الشفاعة الكبرى^(٣).

وجاء الملطى (المتوفى عام ٨٣٧٧هـ) وسقط في الحشو والتشبيه، وكتابه « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » يستند على محمد بن عكاشة وهو أحد الرواة الحشوية، وعلى خشيش بن أصرم، ثم على مقاتل. ولكن كان للملطى الفضل أن حفظ لنا وثائق هذا الاتجاه الهام في التراث الفلسفي الإسلامي.

وفي القرن الرابع الهجري ظهرت حركة حشو وتشبيه كبرى، ما لبثت أن وسمت التشبيه باسمها، وعرفت هذه الحركة باسم البر بهارية، نسبة إلى محدث مشهور هو بحر محمد بن الحسن ابن كوثر بن علي البر بهاري، ويرى السمعاني أن البر بهاري كان له أصل صحيح وسماع صحيح، وأصل رديء وسماع رديء، يحدث بهذا وبذاك، فأفسده^(٤). وقد انتهت البر بهارية أيضًا إلى التشبيه، يقول المقدسي: أما البر بهارية فلأنهم يجهرون بالتشبيه والمكان، ويرون الحكم بالخطأ ويكفرون من خالفهم ويتمسكون بمحدث المقام لمحمود^(٥).

إلى أين ينتهي هذا التشبيه والتجسيم، وإلى أي النتائج سيؤدي في محيط الحياة الإسلامية الفكرية؟ لقد لاحظنا من قبل ما ذكره الشهرستاني من أنه أدى فعلاً إلى فكرة الحلول، بل

(١) الكوثري: مقدمة تنبيه. ص ٥٥، ٦.

(٢) الملطى: التنبيه ص ٩٦، ٩٧، ١٠٠، ١٠٥، ١١٣، ١٣٩، ١٤٨.

(٣) الكوثري: مقدمة رد المفترى ص ١٤.

(٤) السمعاني: الأنساب ورقة ١٧ وقد عثر لي على هذا النص تلميذ عبده الراجحي، ويتكلم السمعاني عن أصل كلمة البر بهاري فليرجع إليه.

(٥) المقدسي: البدء والتاريخ ج ٥ ص ١٥٠.

إنه ينسب الحلول صراحة إلى مضر وكهمس وأحمد المجبى . ويرى أنهم انتهوا إلى حد الاتحاد المحض^(١) ، ثم يقرر أن « من المشبهة من مال إلى مذهب الحلوبة وقال يجوز أن يظهر الله تعالى بصورة شخص^(٢) » .

وسرعان ما ظهرت فرقة الحلمانية .. أثراً من آثار المشبهة . وتنسب الفرقة إلى أبي حلمان الدمشقي ، وكان من أصل فارسي ، نشأ بجلب ثم أظهر دعوته بدمشق فنسب إليها ، وقد ذكره صاحب اللمع ودعاه بأبي حلمان الصوفي^(٣) . وكان أبو حلمان الدمشقي ينادى بحلول الله في الأشخاص الحسنة ، وكان هو وأصحابه إذا رأوا صورة حسنة ، سجدوا لها ، متوهمين أن الله حل فيها . وكانوا يستدلون على جواز حلول الله في الأجساد بقول الله تعالى للملائكة في آدم : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » ، وأن الله إنما أمر الملائكة بالسجود لآدم لأنه حل فيه ، ولذلك كان في أحسن تقويم والله يقول : « ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم^(٤) » كما ذكرهم أيضاً ابن الجوزي في تلبس إبليس ، بل ذكر أن هؤلاء الحلوبة انتشروا أيضاً في العراق ، يقول : حكى قوم من المشبهة بأنهم يميزون رؤية الله بالأبصار في الدنيا ، وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك ، وإن قوماً يميزون مع ذلك مصافحته وملازمته وملاسته ، أو يدعون أنهم يزورونه ويزورهم ، وهم يسمون بالعراق أصحاب الباطن وأصحاب الوسوس وأصحاب الخطرات^(٥) .

ثم ظهر الحسين بن منصور الحلاج (قتل عام ٣٠٩) ولسنا في مجال التكلم عنه وعن فلسفته الصوفية ، ولكنه هو أيضاً أعلن الحلول وظهور الله في صورة الآكل والشارب « وقد اختلف الصوفية فيه ، كما اختلف الفقهاء ، ولكن جمع المتكلمون جميعاً على تكفيره ، اللهم إلا طائفة كبرى حشوية ومشبهة من الحنابلة ثم فريق من السالمة فقد قبلوه ، يقول البغدادي « قبله قوم من متكلمي السالمة بالبصرة ونسبوه إلى حقائق معاني الصوفية . ولعل هذا يفسر تعصب السالمة له من ناحية والحنابلة من ناحية أخرى في بغداد وقيامهم بالشغب . فن هم هؤلاء السالمة المشبهة » ؟ .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٤٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٥٨ .

(٣) الطوسي أبونصر السراج ص ٣٦٢ .

(٤) البغدادي : الفرق ص ١٥٤ ، ١٥٦ ، ١٥٧ . وانظر أيضاً البغدادي : أصول الدين

ص ٧٧ ، ٣٢٢ .

(٥) ابن الجوزي : تلبس إبليس ص ١٧٣ .

تنسب هذه الطائفة إلى أبي عبد الله محمد بن حمد بن سالم البصري (المتوفى عام ٢٩٧هـ - ٩٠٩م) وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم (المتوفى عام سنة ٣٦٠هـ - ٩٧٠م) تتلمذ الأب على سهل بن عبد الله التستري (المتوفى عام ٢٨٣هـ - ٨٩٦م) (١) كما كان الابن صديقاً لابن مجاهد المفسر المشهور. وقد كانت السالمية بمذهبها الأصولي والصوفي ذات أثر كبير في العالم الإسلامي، كانوا متكلمة وزهاداً مالكية واعتنق مذهبهم أبو طالب المكي (المتوفى عام ٣٨٦هـ - ٩٩٠م) صاحب قوت القلوب والمتصوف السني المشهور ذو الأثر الكبير في مجرى التصوف. ويرى ابن الجوزي أن أبا طالب المكي دخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم «فانتمى إلى مقالته، ثم بغداد، وأخذ ينشر فيها آراء السالمية» (٢). وأبو طالب المكي نفسه يقول إنه كان «للسيخ أبي الحسن بن سالم رحمه الله تعالى من هذا الطريق مشاهدات ومطالعات وسياحات في الغيوب، وجريان في الأخريات، وانقلبت له الأعيان وظهر له العيان، وطوى له المكان، ورأى ألف ولي لله تعالى، وحمل على كل واحد علماً» (٣).

أما عقائد السالمية فأهمها: الخلق المستمر. فالله خالق في كل آن، يفعل في كل حركة وسكون، وفعله القديم يجعله متجلياً في كل مكان - وعلى الأخص على لسان كل نال للقرآن، ويتجلى الله في صورة إنسانية بحيث يراه الخلق عياناً في الآخرة. . يتجلى في صورة «محمدي»، كما أنه «محمدي»، كما أنه يتجلى في الدنيا عياناً لأوليائه» (٤). وبهذا أذاع السالمية بين الصوفية القول بتجلى الله في الصور. كما أن الله مشيئة قديمة وإرادات غير حادثة تقع بها معصيات من غير أن يأمرهم بها أو يريد بها منهم.

والشيطان - أخيراً - يطيع الله ويخضع له. وقد دعا هذا السالمية إلى التفريق بين الأمر والإرادة: وقد كان هذا من تعاليم سهل بن عبد الله التستري. ويقدم لنا أبو طالب المكي هذا النص الخطير: «وقد فرق عالمنا بين الأمر والإرادة فرقاً لطيفاً: فحدثني بعض أصحابنا أنه سئل عن قول الله عز وجل لما أمر إبليس بالسجود لآدم أراد منه ذلك أم لا؟ فقال: أرادته ولم يردده. يعني أرادته شرعاً وإظهاراً وعليه إيجاباً، ولم يردده منه وقوعاً ولا كوناً، إذ لا يكون إلا ما أراد الله تعالى، إذ لو أراد كونه لكان، ولو أراد فعله لوقع ولقوله تعالى: إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون، فلما لم يكن، علمت أنه لم يردده. فقد كان الأمران معا: إرادته بالتكليف والتعبد. وإرادته بأن لا يسجد، فلم يقدر أن يمتنع من أن لا يسجد كما لم يقدر أن يمتنع من أن يؤمن. فكذا القول في نهيه لآدم عن أكل الشجرة إنه أراد الأكل منه ولم

(١) السلمي: طبقات الصوفية (تحقيق الأستاذ شريه) ص ٢٠٨، ص ٤١٤ - ٤١٦.

(٢) ابن الجوزي: تلبس إبليس ص ١٦٤ وطبقات الشمراني ص ٩٩.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب ج ٢ ص ١٥٢.

(٤) ابن الجوزي تلبس إبليس ص ١٦٤ والبغدادي: الفرق ص ١٥٨.

يرده له ، أى أرادته نوعاً وكوناً لأنه قد وجد وكان كقوله « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » فلما كان علمت أنه أرادته . ولم يرده شرعاً ولا أمراً لأنه لم يأمره به ولا شرعه له ، فقد كان الأمران جميعاً : إرادته أن يكون العبد مكلفاً مأموراً ، وإرادته الأكل منه لأنه قد كان ، وكذلك القول فى كل ما أمر به وأرادته ، إنه أراد الأمر والنهى لهم ، ليكونوا مكلفين متعبدين ، ولم يرده ممن لم يكن منه الائتجار والانتها ، لأنه قال تعالى إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون ، فأخبر أنه إذا أراد شيئاً كونه ، أنه إذا كون شيئاً فقد أرادته بدلالة كونه ، فلما لم يكن الأمر من العاصين علمنا أنه لم يرده ، إذ لو أرادته لكان .

لقد نقلت هذا النص الطويل لأثبت أن فى السالمية نشأة فكرة تعذير الشيطان. إن الله أمره بالسجود ، وأراد منه المعصية « إذ لو لم يرده لم يكن فصلاً كون الشيء دليلاً على إرادته ، فكان الكل مأمورين منتهين ، ولم يقع الفعل من الكل لأنه لم يرد وقوعه ، إذ لو أرادته كان. وهذا أصل الابتلاء وإرادة ظهور البلاء : يأمر الله بالشيء ويريد كونه ضده وقد أراد الأمر به فحسب ، وينهى عن الشيء ويريد كونه » .

بل ينقل إلينا أبو طالب المكي : « وقد كان عالمنا أبو الحسن يتكلم فى علم الأمر والخبر ، وفى الابتلاء والقهقير بمعان لا يهتدى إليها اليوم ولا يسأل عنها أحد: أى يظهر الأمر بالترك ، ويظهر النهى بالفعل ، ويظهر الاهتمام لوقوع البلاء ، ويقهر الجوارح بالجبر على إرادته للابتلاء »^(١). إذن كانت السالمية هى المدرسة التى وضعت فكرة الأمر والإرادة والاختلاف بين الاثنين ، وبنى عليها الحلّاج فكرته فى تمجيد « إبليس » حين رفض السجود .. كان يعصى الأمر ، وينفذ المشيئة أو الإرادة ، وأعلن السالمية تبعاً لذلك أن نهاية الشيطان إلى الطاعة والانقياد .

وبقية عقائد السالمية هى أن العمل بالشرع يتحقق بتكليف أرادته ، والأنبياء أفضل من الأولياء والحكمة والنقل سواء لا تميز بينهما . ومع أن السالمية هاجموا أبا يزيد البسطامى لقوله « سبحانى سبحانى »^(٢) إلا أنهم نادوا بالاتحاد ، وأعلنوا أن الاتحاد الصوفى إنما يتم بأن يدرك المرید ذاته متطابقة مع الإنية الإلهية كما قدر له أزلاً وهذا هو سر الربوبية . وقد سقطت السالمية فى الاتحاد — نتيجة محتمة لمذهبهم المشبه . ولذلك نراهم يعذرون الحلّاج ، مع أنهم أدانوه ، لأنه باح بأسرار الله ، فوجب عليه العقاب .

ولقد وجدت فكرة السالمية فى موقف الحلّاج أعظم قبول لدى معظم دوائر الصوفية المعتدلة ، فتراهم يتابعون السالمية فى أن الحلّاج أخطأ فقط حين باح ، ولذلك حق على سيف الشرع

(١) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٢٦٠ ، ٢٦١ .

(٢) الطوسي : البيع ص ٤٧٢ .

أن يتناوله . وهكذا انتهى منطق التشبيه إلى نتيجة محتمة لا فكاك منها ، وهى الحلول أو الاتحاد . ويرى ما سينيون أن عقائد السالمية حفظت لنا خلال أبي طالب المكي فى كتابه « قوت القلوب » . كذلك لدى منافسه ومعارضه أبى السراج الطوسى (المتوفى عام ٣٧٧ هـ - ٩٨٧ م) فى كتابه اللمع . كما أن الكثير من آراء السالمية حفظت لنا فى كتب بعض الحنابلة من أعداء السالمية وعلى الخصوص كتاب المعتمد فى أصول الدين لأبى يعلى بن الفراء (المتوفى عام ٤٥٨ هـ - ١٠٦٦ م) ، وقد أحصى أبويعل فى كتابه ست عشرة مسألة للسالمية عشرة منها استمدتها من كتاب الغنية المنسوب لعبدالقادر الجيلانى وقد هاجم كثيرون من الحنابلة كابن الفراء وابن الجوزى وابن تيمية عقائد السالمية ، كما هاجمها الحلاج والأشعرى ، وابن خفيف . ولكن السالمية - وقد كانت هى والكرامية هم من المتكلمين القلائل الذين آمنوا بحياة بعث خاصة للنفس بين الموت واليوم الآخر . كانت مصدر إلهام لعدد كبير من صوفية أهل السنة وكان الصوفية - مبتدئين بأبى بكر الوسطى - يتجهون إليها ويستلهمونها ، كما أن الغزالى كتب لإحياء علوم الدين فى الفترة الثانية من حياته مستلهماً قوت القلوب ، وقوت القلوب سالى بحت . وأثرت السالمية فى المدرسة الباطنية شبه الإسماعيلية بالأندلس - مبتدأة من ابن برجان (المتوفى عام ٥٣٦ هـ - ١١٤١ م) ومارة بابن قسى وابن عربى . ويقرر ابن تيمية أن كثيراً من آراء محبى الدين بن عربى فى وحدة الوجود اتخذت لها صيغاً سالمية ، ثم إن كثيراً من آراء السالمية حفظت فى عقائد الشاذلية^(١)

وما لبث التجسيم أن أنبع وازدهر ، وفى أوجه ، لدى طائفة عرفت فى تاريخ الفكر الإسلامى باسم الكرامية ، نسبة إلى مؤسسها الأول محمد بن كرام . ولأهمية هذه الفرقة سنفرد لها الفصل التالى .

(١) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية عن السالمية .

الفصل الثاني

الكرامية

تنسب الكرامية إلى اسم مؤسسها محمد بن كرام^(١) (المتوفى عام ٢٥٥ هـ - ٨٦١ م) . ولد بسجستان ، ثم انتقل حين شب عوده إلى خراسان حيث تعلم بها . ومن هذا نرى أن نشأته كانت في موطن الحشوية والمشبهة . أرض مقاتل بن سليمان القديمة . وقد اشتهرت خراسان بالوضع ، كما اشتهرت بأنها ملتقى المذاهب الغنوصية القديمة . وقام محمد بن كرام برحلات كثيرة أهمها رحلته إلى مكة حيث جاور بها خمس سنوات ، وانتهت رحلاته ، وقد تحمل فيها العناء الكثير - من سجن وإبعاد - إلى بيت المقدس حيث عاش أيامه الأخيرة ، ومات فيه . وقد بشر محمد بن كرام بجانب مذهبه في التجسيم ، بروح الزهد والتنسك ، فكانت مدرسته مدرسة زهد بلا شك . . وإن كانت قد ملأت الدنيا ضجيجاً إذ قدمت إلى العالم الإسلامي مذهباً فلسفياً ، لا يتفق في أصوله وجزئياته مع عقيدة أهل السنة والجماعة ، بل لا يتفق مع عقائد فرق المسلمين الأخرى من شيعة ومعتزلة ، ولكن المذهب عاش - في عهد مؤسسه - في قلوب الألوف من البشر . وتناولته القرون من بعده ، إما قبولاً أو إنكاراً . ثم إنه ما زال يعيش حتى الآن في دوائر سلف المتأخرين - الحنابلة . . وهم يعدون بالملايين في عالمنا المعاصر الآن . وقد وصف الشهرستاني حقيقة محمد بن كرام - من وجهة نظر الأشاعرة - فقال : «نفع رجل متمسك بالزهد من سجستان يقال له أبو عبد الله بن كرام ، قليل العلم ، قد قمش من كل مذهب ضغثاً ، وأثبت في كتابه ، وروجه على أغنام غزاة وغور وسواد بلاد خراسان ، فانتظم ناموسه وصار ذلك مذهباً ، وقد نصره محمود سبكتكين السلطان ، وصوب البلاد على أصحاب الحديث والشيعة من جهتهم ، وهو أقرب مذهب إلى مذهب الخوارج . وهم مجسمة ، حاشا محمد ابن الهيصم ، فإنه مقارب^(٢) » . ومن العجب أن يهاجم الشهرستاني ابن كرام بهذا الشكل القاسى - وقد تعود أن يقدم إلينا المذاهب في صيغة هادئة . وهذا يدل على ما كان يراه في الكرامية من خطر عنيف على عقيدة أهل السنة والجماعة . ومن المؤكد أن التجسيم أقرب إلى

(١) قامت تلميذتي الدكتور سهر مختار المدرسة بكلية البنات الإسلامية بكتابة بحثها في الماجستير تحت إشرافي : عن الكرامية وفلسفتهم . وقد نقّش البحث وهو عرض رائع لأصول الكرامية مستند على مخطوطات كثيرة . ثم طبع البحث منذ سنتين .

(٢) الشهرستاني الملل ، ج ١ ص ٤١ - ٤٣ .

فهم العامة من التنزيه ، وأن يجد صدى لدى الجمهور الأعظم من الناس ، وكان على أهل السنة والجماعة — الأشاعرة — أن يقفوا دون التلاعب بعقائد الجمهور وأن يكونوا هم الحفاظ عليه ، فهاجم الشهرستاني — على غير عادته — محمد بن كرام أعنف هجوم ، وإن كنا نجد أنه قد ضمن في خلال هجومه هذا عقائد الكرامية بوضوح نادر . . . فمحمد بن كرام كان زاهداً أقرب إلى الصوفية ، ونحن نعلم من مصادر أخرى أنه أقام رباطاً في ثغور الشام ، كما أقام آخرى في دمشق ، وأنه جمع أرذل ما في المذاهب : فهذا هو الحشو ، وأن صديق ابن كرام وحاميه محمود بن سبكتكين قد نصره ، فهذا حق ، وخلال ابن كرام قاوم ابن سبكتكين أصحاب الحديث أشد مقاومة وأنزل بهم سخطه ، وكذلك فعل الشيعة . ثم إن الكرامية مجسمة كما يذكر الشهرستاني . أما أنهم أقرب إلى الخوارج فيتضح هذا من مذهبهم : الإيمان بالنبي من غير دليل أما أن محمد بن الهيصم مقارب ، فيشته إجماع من أهل السنة أنه اقترّب من مذهبهم ، وأن الاختلاف بينه وبينهم كان اختلافاً أقرب إلى اللفظية .

وأما البغدادى — وهو ذو مزاج حاد تجاه الفرق من غير أهل السنة — فقد هاجم ابن كرام هجوماً عنيفاً ، غير أنه أمدنا بفقرات هامة من أهم كتاب لابن كرام وهو كتاب عذاب القبر^(١) بل إنه يذكر بعض عناوين أبواب الكتاب « باب كيفوفية الله » و « باب في حيثوفية الله »^(٢) ، كما أنه يضم أيضاً إلى قائمة أسماء الكرامية الكبار اسم أحد أئمتهم ، وهو إبراهيم بن مهاجر ، ويذكر أنه قابله وناظره في مجلس ناصر الدولة أبي الحسن محمد بن إبراهيم سيجمور عام ٣٧٠هـ ، وأنه قطعه . وبهذا يضم إلى أفرادها الكبار ابن كرام وابن الهيصم وإسحاق بن عمشاذ وابن القدوة ، هذه الشخصية غير المعروفة والتي يعتبرها أكبر شخصية كرامية في عصرها^(٣) .

آراء الكرامية الجسمية :

أعلن محمد بن كرام ، والكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم^(٤) ، ولكنهم يقولون جميعاً إنه جسم لا كالأجسام . ولكن كيف انتهى محمد بن كرام إلى الجسمية ؟ يرى الشهرستاني أن ابن كرام بدأ صفاتياً ، ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم . ومن الواضح أن أول ما فجعاً ابن كرام هو أنه آمن بالعرشية والجهمية ، فالله عنده مستقر على

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ١٣١ والشهرستاني : الملل : ج ١ ص ١٥٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٧ .

(٤) المقدسى : البدء والتاريخ ج ٥ ص ٤١ .

العرش ، وأنه بجهة فوق ذاتاً ، ولا يمكن هذا إلا الجسم . ولكن هل هذا هو حقاً منطق ابن كرام ؟ أم أنه نظر للأمر نظرة فلسفية خالصة ليس فيها تشبيه على الإطلاق ؟ .

يقدم لنا كل من الشهرستاني والبغدادى هذه الفقرة الهامة من كتاب عذاب القبر لابن كرام : « إن الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر » ومن الواضح أن الجوهر هنا - وقد أطلقه ابن كرام على الله - يعنى الذات . فالله أحدى الذات وأحدى الجوهر ، فذاتية الله وجوهرية واحدة ، وهذه الذاتية الواحدة وهذه الجوهرية الواحدة هي جسم ، وجسم لا كالأجسام . فالله هو الجسم - في ذاته وفي جوهره الواحد أو الوحيد ، وما عدا الله وما سواه فليس جسماً على الإطلاق . والجسم هو الموجود ، وهو القائم بنفسه أو بداته ، أو بمعنى أدق لقد آمن ابن كرام بأن هناك جسماً ولا جسم ، وجوداً ولا وجود ، أو بأن هناك جسماً وفعلاً . وكان لا بد أن يدرج الله تحت أحد هذين القسمين ، فاعتبر الله جسماً والموجودات لا أجسام بل أفعال .

وابن كرام هنا راقى واضح ، وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى للمذهب من مذهب وحدة الوجود ، الذى نراه فيما بعد على أقطع صورة لدى مدرسة محيي الدين بن عربي . وهنا يمكننا أن نقول : إن ابن كرام كان يضع - وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم - أساس وحدة الوجود المادية الرواقية : أن الوجود جسم واحد ، هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال أو أعراض .

وقد تنبه الرازى في الأربعين إلى هذا^(١) فذكر أنه إذا كان الله جسماً غير متناه فإن ذات الله تكون بحيث لا يخلو عنها مكان ولا جهة ، فتكون ذات الله مخالطة لما في هذا العالم من قاذورات ونجاسات . ولكن الرازى لم ينتبه إلى أن رأيهم هذا يؤدي إلى وحدة الوجود الصارخة ، بل انتقل مناقشاً الرأي الآخر الذى يقرره بعض الكرامية : أن الله جسم متناه من جميع الجهات ، وهو لا يعني الآن .

إنما يسترعى أنظارنا أن الكرامية نفسها قد أحست بأن مذهبها يؤدي إلى وحدة الوجود وحلول الله في العالم ، فحاولت أن تنكره ما وسعها الإنكار . ولذلك قالت بأن الله في جهة ، وهذا ما يميزه عن العالم . ولكنها تناست المقدمة الأولى بأن الله - سواء أكان في جهة أم لم يكن - هو الجسم الوحيد ، والوجود الوحيد .

وإذا كان الله جسماً ، فإنه في مكان ، وهذا المكان هو العرش ، وهو عليه استقراراً ، وإنه بجهة فوق ذاتاً^(٢) . أما مماسته للعرش فهي من الصفحة العليا . وينقل البغدادى نص عبارة

(١) الرازى : كتاب الأربعين ص ١١٠ .

(٢) الشهرستاني .. ج ١ ص ١٥٩ .

ابن كرام في كتابه عذاب القبر : « إن الله تعالى مماس لعرشه ، وإن العرش مكان له »^(١) . ثم يبدل أصحابه بعده لفظ المماسه بلفظ الملاصقة منه للعرش . ويبدو أن ألفاظ المماسه والانتقال والتحول والنزول أزعجت الكثيرين من الكرامية بعد مؤسسها ، فحاولوا التخلص من كل هذه التصورات ، فذهب البعض منهم إلى أنه على بعض أجزاء العرش ، وذهب البعض الآخر إلى أن العرش امتلأ به .. وأتى محمد بن الهيصم وحاول أن يخلص المذهب من كثير من تصورات المعلم الأول للكرامية ، فذهب إلى أن بين الله وبين العرش بعداً لا يتناهى^(٢) ، « وأنه ذات موجود منفردة بنفسها عن سائر الموجودات . لا تحمل شيئاً حلول الأغراض ، ولا تمازج شيئاً ممازجة الأجسام ، بل هو مباين للمخلوقين »^(٣) « مباين لهم بينونة أزلية ، وأنكر التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة »^(٤) « وإنه في جهة فوق بينه وبين العرش كما قلنا بعد لا يتناهى »^(٥) .

وكانت مسألة النهاية مثاراً لاختلاف الكرامية ، فالبعض منهم يثبت له النهاية من ست جهات ، ومنهم من يثبت النهاية من جهة تحت . والبعض منهم أنكرها وقال هو عظيم . ثم اختلفوا في مفهوم العظم : فذهب البعض إلى أن معنى عظمته « أنه مع وحدته على جميع أجزاء العرش ، والعرش تحته ، هو فوق كله ، على الوجه الذي هو فوق جزء منه » . وذهب البعض الآخر إلى أن معنى عظمته أنه يلاقى — مع وحدته — من جهة واحدة أكثر من واحد ، وهو يلاقى جميع أجزاء العرش ، وهذا معنى العلى العظيم . وهنا تتبين لنا الاختلافات الشديدة بين فرق الكرامية أنفسهم حول حقيقة الاستقرار وحقيقة العرش ، وأيهما أكبر الله أم العرش . وقد أورد البغدادي والإسفرائيلي حجج كل فريق من هذه الفرق من طوائف الكرامية^(٦) . . وهذا الاتجاه حشوي بحث .

وقد حاول البغدادي أن يحدد مصدر الكرامية في قولها إن الله جسم له حد ونهاية من تحته ، والجهة التي يلاقى منها العرش ، فقال « وهذا شبيه بقول الثنوية إن معبودهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي يلاقى منها الظلام ، وإن لم يتناه من خمس جهات »^(٧) . ونخلص من هذا كله أن الله — وبلغة الكرامية — كيفوفية أى كيفاً ، هو الجسمية أو الجسم ،

(١) البغدادي : الفرق .. ص ١٣١ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٠ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩١ .

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٦٠ .

(٥) ابن أبي الحديد ج ١ ص ١٢٩ .

(٦) البغدادي : الفرق ص ١٣٢ ، الإسفرائيلي التبصير ص ١٠٠ .

(٧) الإسفرائيلي : التبصير ص ١٣١ .

وأن له حيثوية أى حيثاً أو مكاناً ، هو جهة أعلى ، وأنه بهذا يخالف غيره من الموجودات ، ويباينها .

ولكن هل يخالف الله ويباين الموجودات بكيفية وبحيثية؟ إن الأصل الثانى من أصول الكرامية ينقض هذا نقضاً تاماً ، وهذا الأصل هو قيام الحوادث بذات الله : فذهب ابن كرام والكرامية بعده إلى أن أقوال الله وإرادته وإدراكاته للمراتب وإدراكاته للمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه ^(١) . ويقول الشهرستانى إن الكرامية ترى أن ما يحدث فى ذات الله فلانما يحدث فى ذاته بقدرته وما يحدث مبايناً لذاته فلانما بواسطة الإحداث . والخلق عبارة عن القول والإرادة « الإحداث هو الإيجاد والإعدام الواقعان فى ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات » والمحدث ما باين ذاته من الجواهر والأعراض . « فيفرون بين الخلق والمخلوق ، والإيجاد والموجودات الموجد وكذلك بين الإعدام والمعدوم ، فالمخلوق إنما يقع بالخلق والخلق يقع فى ذاته بالقدرة ، والمعدوم إنما يصير معدوماً بالإعدام الواقع فى ذاته بالقدرة » ففى ذاته حوادث كثيرة : الإخبار عن الأمور الماضية ، والكتب المنزلة على الرسل ، والقصص والوعد والوعيد والأحكام ، والتسمعات والتبصرات - أى ما يجوز أن يسمع ويصير . فالإيجاد أو الإعدام هو القول والإرادة ^(٢) .

ويفسر لنا البغدادى والإسفرائينى المذهب تفسيراً أسهل وأوضح : إن قول الله للشيء « كن » خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، أى هنا قول وإرادة . ثم إن الكرامية تتكرر وصف الأعراض الحادثة فى الله بأنها مخلوقة أو مفعولة أو محدثة . وتقرر أنه لا يحدث فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى ذات الله : أولاً ، إرادته لحدوث ذلك الحادث . ثانياً ، قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذى علم الله حدوثه عليه . ثالثاً ، رؤية تحدث فيه ، يرى بها ذلك الحادث ، وإن لم تحدث فيه الرؤية ، لم يره . رابعاً ، استماع يحدث فيه يسمع به ذلك الحادث . وإن لم يحدث فيه ذلك التسمع ، لم يسمعه . وكذلك تقرر الكرامية أنه لا يعدم فى العالم جسم أو عرض إلا بعد حدوث أعراض كثيرة فى الله : أولاً : إرادته لعدمه . ثانياً : قوله لمن يريد عدمه : كن معدومات أو افن . ففى الله إذن حوادث : إحداث ما يحدث وإعدام ما يعدم . « وذات الله لا تخلو فى المستقبل عن حلول الحوادث فيه ، وإن كان قد خلا منها فى الأزل » ^(٣) .

وقد حاول كل من الإسفرائينى والبغدادى تبين المصدر الذى استمدت منه الكرامية هذا

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستانى . الملل ج ١ ص ١٦٢ ، ١٦٣ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ . ١٢٣ والإسفرائينى التبصير ص ٦٧ .

الأصل ، فذهب الإسفرايينى إلى أن الكرامية استمدت هذا الأصل من المحوس أى الثنوية ، فى مذهب هؤلاء أن يزدان عند الثنوية يفكر فى نفسه : « أنه يجوز أن يظهر له منازع ينازعه فى مملكته ، فاهتم لذلك ، فحدثت فى ذاته عفوة بسبب هذه الفكرة ، فخلق منها الشيطان » وصمعت الكرامية هذه المقالة فبنوا عليها قولهم بحدوث الحوادث فى ذات الله . ويرى الإسفرايينى أنه يلزم الكرامية أن يجوزوا حلول الألم واللذة والشهوة والموت والعجز فى ذات الله ، فإن من كان محلاً للحوادث لزمته حوادث الأجسام . وهذا تخريج بعيد الأصل حدوث الحوادث فى ذات الله .

أما البغدادى - وهو يقترب من الحقيقة - فيقول فى نص رائع حقاً : « وهذا نظير قول أصحاب الهوى : أن الهوى كانت فى الأزل جوهرًا خالياً من الأعراض ، ثم حدثت الأعراض فيها وهى لا تخلو منها فى المستقبل »^(١) هذا هو مصدر الكرامية فعلاً . ولكن من هم هؤلاء أصحاب مذهب الهوى المطلقة . . . هوى أفلاطون ، ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث . فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة ، تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتملها عليهم مذهبهم الدينى .

ويمضى المذهب منسجماً مع الأفلاطونية . فيقرر أن « لكل موجود إيجاداً ولكل معلوم إعداماً » أو أن « إيجاداً واحداً يصلح لموجودين ، إذا كانا من جنس واحد ، وإذا اختلف الجنس تعدد الإيجاد » ، أو أن « تعدد القدرة بتعدد الأجناس المحدثات » أو أنها تتعدد بتعدد أجناس الحوادث التى تحدث فى ذاته من الكاف والذون ، والإرادة والتسمع والتبصر . وهى خمسة أجناس « إذن كل شئ بالقدرة ، وله صور فى الذات الإلهية يخلق الله على مثالها . ولم يذهب أفلاطون إلى القول بأن الصور فى الذات الإلهية ، ولكنه يذهب إلى أنه أبدع الموجودات على مثال صور أو مثل فى عالم المثل .

ويختلف الكرامية فى تفسير السمع والبصر - وهما من الأجناس الخمسة التى ذكرناها : فالبعض منهم يذهب إلى أنهما القدرة على التسمع والتبصر ، والبعض الآخر يثبت لله السمع والبصر أولاً ، والتسمعات والتبصرات هى إضافة المدركات إليهما . ولكنهم جميعاً أثبتوا لله مشيئة قديمة متعلقة بأصول المحدثات والحوادث التى تحدث فى ذاته . وإرادات حادثة تتعلق بتفاصيل المحدثات . ثم ذهبوا إلى أن هذه الحوادث لا توجب لله وصفاً ، أى أنهم أنكروا أنها صفات لله . . إنها تحدث فى ذاته ولا يصير بها قائل ولا مريد ولا سميعاً ولا بصيراً . ولا يصير بخلق هذه الحوادث محدثاً ولا خالقاً : إذن كيف نصفه ؟ ! إنما هو قائل بقائلته ، وخالق بخالقيته ، ومريد بإرادته وذلك كما يقول الشهرستانى - قدرته على هذه الأشياء^(٢) .

(١) البغدادى : الفرق ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٦٤ .

ويُفسر البغدادي فكرة الكرامية عن الصفات بأن ابن كرام والكرامية يرون أن لله الصفات القديمة : « إن الله تعالى لم يزل موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله » ، ولكن يستحيل وجود الأفعال في الأزل . إنه لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة منه في الأزل . وهنا يتفقون مع أهل السنة والجماعة ، فهو لم يزل خالقاً بخالقية فيه ، رازقاً برازقية فيه ، وخالقته قدرته على الخلق ، ورازقته قدرته على الرزق ، والقدره قديمة . ولكن يختلف أشد الاختلاف عن أهل السنة والجماعة حين يقول : « والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته » ثم يقرر ابن كرام أن بالخلق يصير المخلوق بالعالم مخلوقاً ، وبالرزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقاً .

ويُفرق الكرامية بين المتكلم والقائل وبين الكلام والقول في المعنى ، فيقولون : « إنه لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلًا بقائلية لا بقول . والقائلية قدرته على القول ، وقوله حروف حادثة فيه . فقول الله تعالى حادث فيه ، وكلامه قديم ^(١) .

والحوادث التي يحدثها الله في ذاته واجبة البقاء ، فيستحيل عدمها ، إذ لو جاز عدمها لتعاقبت على ذاته الحوادث ولشارك الجوهر في هذه الناحية ^(٢) . ومن العجب أن الكرامية تميز هنا بين الله والجوهر ، ويبدو أن الجوهر هنا يعنى الجزء الذي لا يتجزأ ، فالكرامية إذن تسير في طريق وحدة الوجود ، فالله هو الجسم الوحيد على الحقيقة ، وبقية الموجودات أو غيره من الأجسام إنما هي أعراض أو أفعال ، وهي لا تحدث إلا في ذات الله .. فالله هو المرآة المبدعة للعاكسة التي ينعكس فيها كل شيء .

والعالم باق دائم أبدي عند الكرامية ، فلا تنفنى أجسام العالم . وقد عرض البغدادي لمصدر الكرامية في فكرة بقاء العالم وأبديته فقال : وضاهوا بذلك من زعم من الدهرية والفلاسفة أن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد ولا الفناء ^(٣) . وهذا يقودنا إلى مصدر الكرامية في فكرتهم عن عدم فناء أجسام العالم ، أي الأفلاطونيين وهم القائلون بالجواهر الخمسة وقد تأثر الكرامية بفكرة « الهوى » المطلقة القديمة الأفلاطونية ، واعتبروا الله هو هذه الهوى ، ثم تأثروا بفكرة بقاء العالم سرمدياً . ثم هناك حل حاسم لم ينتبه إليه البغدادي .. وهو أنه إذا كان الجسم حادثاً ، فإنه بعد وجوده يحدث في ذات الله ، وقد قلنا من قبل ، إن ما يحدث في ذات الله لا يجوز عدمه ، فالعالم إذن لا يجوز عدمه ، بل هو باق في ذات الله .

وهنا خطوة أشد نحو وحدة الوجود ، أو بمعنى أدق لقد وضعت الكرامية النتائج الخطيرة

(١) البغدادي : الفرق . ص ١٢٣ .

(٢) الشهرستاني ج ١ ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٣) البغدادي : الفرق .

العنصرية التي أدت ببساطة إلى انبثاق نظرية وحدة الوجود لدى الصوفية المتأخرين : كما وضعت — وقد قلنا هذا من قبل — نظرية الحلول .

وظهر ابن الهيثم وقد استعرت المناقشات بين الكرامية وبين الأشاعرة ، فاجتهد — كما يقول الشهرستاني — في إرمام مقالة أبي عبد الله في كل مسألة إلى أى نوع يفهم فيما بين العقلاء . ولذلك اعتبر «مقارياً» أى مقرباً من مذهب أهل السنة والجماعة^(١) . . ففسر الجسم بأنه القائم بالذات ، وحمل القوية على العلو ، وأثبت «البيتونة غير المتناهية» كما قرر وجود الخلاء . أما عن الاستواء . فإنه نفى المجاورة والمماسمة والتمكن للذات ، غير أنه لم يستطع التخلص من فكرة حدوث الحوادث في ذات الله ، فإنه تابع فيها رأى ابن كرام تماماً ، بل مضى بها إلى نهاية منطقتها : أن الحوادث تزيد على عدد المحدثات بكثير ، فيكون في ذاته عوالم من الحوادث أكثر من عدد المحدثات .

أما عن الصفات ، فالكرامية وبخاصة ابن الهيثم يشبهون الأشاعرة ، لقد أثبتوها : فأنه عندهم عالم بعلم ، قادر بقدره ، حى بحياة ، شاء بمشيئته ، وهذه الصفات جميعها قديمة أزلية قائمة بذاته . بل أثبتوا له السمع والبصر ، كما أثبتوا له اليدين والوجه ، واعتبروها صفات قائمة به ، «يد لا كالأيدي ووجه لا كالوجوه» ، كما أثبتوا جواز الرؤية له من فوق^(٢) . غير أن ابن أبي الحديد يرى أنهم أطلقوا على الله لفظ اليدين والوجهين وقالوا لا تتجاوز الإطلاق ، ومعنى هذا أنهم توقعوا مع ظاهر النص : «ولما تقتصر على إطلاق ما ورد به النص» ، وأنكروا التفسير والتأويل . وهم يختلفون عن الأشعرى الذي أثبت اليدين والوجه صفات قائمة بالذات بدون تجسيم . ويرى ابن أبي الحديد أن الأشاعرة يختلفون بهذا عن الكرامية المحسمة الذين يقررون أن الله يدين ووجهاً وعينا هي أعضاء له ، كما أثبتوا لله ساقين يكشف عنهما يوم القيامة ، وقدماً يضعهما في جهنم فتمتلي^(٣) ، وأنهم أثبتوا له ذلك «معنى لا لفظاً» وحقيقة لا مجازاً . فالكرامية إذن لم تستطع على الإطلاق — وبرغم محاولات ابن الهيثم — أن تتخلص من التجسيم الحقيقي . ويبدو أنهم كانوا يعلنون في الآن نفسه انتسابهم للحنابلة ، بحيث يجد ابن أبي الحديد نفسه مضطراً إلى القول بأن أحمد بن حنبل هو وأصحابه يختلفون عن الكرامية أشد الاختلاف . إنه كان ينادى فقط بترك التأويل ، ويطلق ما أطلقه الكتاب والسنة ولا يخوض في تأويله ، ويقف على قول الله : «وما يعلم تأويله إلا الله» بدون تشبيه ولا تجسيم^(٤) .

وقد حاول ابن الهيثم — بدون جدوى — أن يخلص الكرامية من التجسيم والتشبيه ، فيقرر

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ١٦٥ - ١٦٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١٦٤ - ١٦٦ .

(٣) ابن أبي الحديد ج ١ ص ٢٩٥ .

في نصوص رائعة أن « ما أطلقه المشبهة على الله عز وجل من الهيئة والصورة والجوهر والاستدارة والوفرة والمصافحة والمعانقة ونحو ذلك لا يشبه سائر ما أطلقه الكرامية من أنه خلق آدم بيده وأنه استوى على عرشه ، وأنه يحيى يوم القيامة لحاسبة الخلق » . ولكن أى اختلاف يراه ابن الهيصم بين الاثنين ؟ يقول : « ذلك أنا لا نعتقد من ذلك شيئاً على معنى فاسد من جارحتين وعضوين تفسيراً للبدن ولا مطابقة المكان واستقرار الرحمن بالعرش تفسيراً للاستواء ، ولا تردداً في الأماكن التي تحيط به تفسيراً للمجيء » ، وإنما ذهبنا في ذلك إلى إطلاق ما أطلقه القرآن فقط من غير تكييف ولا تشبيه ، وما لم يرد به القرآن والخبر فلا نطلقه كما أطلقه سائر المشبهة والمجسمة ^(١) . هذا هو دفاع ابن الهيصم ، يحاول أن يفرق بين الكرامية والمشبهة ، وأن يثبت أن الكرامية هم البلاكفة على وجه الحقيقة ، وأنهم غير مشبهة إطلاقاً ، فلا يشتون لله التشبيه والتجسيم ، ولكن إذا كان ابن الهيصم نجح في نفي التشبيه عن الكرامية ، فهل نجح في نفي التجسيم ؟ حقاً إنه فسر الجسم بأنه « القائم بذاته » ، وهنا يكون الاختلاف بينه وبين بقية الفرق الإسلامية لفظياً . فم الخلاف إذن ؟ أفى إطلاق لفظ الجسم على الله وهو ما لم تأت النصوص به ؟ وإذا كان هو نفسه يقول بأنه هو والكرامية لا يطلقون على الله ، ولا يصفونه إلا بما أطلقه ووصفه به القرآن ، ففيم إذن إطلاق لفظ الجسم على الله ؟ والقرآن لم يطلقه ولم يصفه به ؟ .

ويذهب ابن الهيصم إلى إثبات العلم القديم « فالله عالم في الأزل بما سيكون على الوجه الذي سيكون ، وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته فلا يتقلب علمه جهلاً ، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة ، وقائل لكل ما يحدث بقوله كن حتى يحدث . . وهو الفرق بين الإحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق » ^(٢) فابن الهيصم إذن يذهب إلى أن العلم قديم وكذلك المشيئة والإرادة ، ولكن هناك نوع من المشيئة والإرادة محدث . كما أثبت ابن الهيصم حلول الحوادث في ذات الله ، ولكن ثمة تفسير لحلول الحوادث في ذات الله : هل تحدث الحادثة ذاتها ؟ إن نصاً من ابن أبي الحديد - وهو ينقل دائماً معلوماته من كتاب المقالات لابن الهيصم - يقول : إذا أحدث الله جسماً ، أحدث معنى حالاً في ذاته ، فحدث ذلك الجسم مقارناً لذلك المعنى أو عقيبه . ويستندون إلى قول الله تعالى : (ما أشهدتهم خلق السموات الأرض ولا خلق أنفسهم) . ويؤمن الكرامية بهذا قطعاً ، ولكنهم يرون أن الله أشهدنا ذواتها . ذوات السموات والأرض وخلق أنفسنا . وهذا يدل على أن خلق هذه الأشياء غير ذواتها . فالخلق هو الإحداث ، والذوات هي المحدث . وصرح ابن الهيصم بهذا الحل على هذه الصورة :

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٩٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٧ .

يقول : « إنه إذا أمر أو نهى أو أراد شيئاً كان أمره ونهيهِ وإرادته كائنة بعد أن لم تكن ، وهي قائمة به ، لأن قوله منه يسمع وكذلك إرادته منه توجد » . ثم ينزه الله عن الحدوث فيذكر أن قيام الحوادث بذات الله ليس دليلاً على حدوث الله ، وإنما ما يدل على حدوث الله هو تعاقب الأضداد التي لا يصح أن يتعطل منها . . والله تعالى لا تتعاقب عليه الأضداد^(١)

وهنا نتساءل : هل نحن هنا أمام أفلاطونية ، ولكنها تضع الصور في ذات الله ؟ إن الكرامية هنا تستخدم اصطلاح « المعاني » وهو ترجمة أمينة للمثل الأفلاطونية . . وقد ذهبت الأفلاطونية المحدثنة في بعض آرائها إلى وجود المثل في ذات الله . وقد نتساءل أيضاً : هل قيام المعاني بذات الله وحدث الحوادث عن هذه المعاني هو فيض وصدور ، أو ظهور بعد كمن أو قوة وفضل ؟ أو نحن أمام مذهب عبقرى أصيل استند على النصوص القرآنية وعلى السنة ، وقيل الحشو الكبير ، ثم أخرج لنا هذا المذهب الفلسفي النادر المثل ، في أمة آمنت بالتنزيه المطلق ؟

المسائل الإنسانية :

تؤمن الكرامية كما يؤمن الأشاعرة بالقدر ، فهم يثبتون القدر خيره وشره من الله ، وأن الله يريد للكائنات كلها خيراً وشرها ، وأنه خلق الموجودات جميعاً حسنهما وقيبحها . وتكاد تتفق الكرامية مع الأشاعرة في مذهب الكسب ، والاختلاف الوحيد هو أنهم يثبتون للعبد فعلاً القدرة الحادثة ، ويسمون ذلك كسباً ، « والقدرة الحادثة مؤثرة في إثبات فائدة زائدة على كونه مفعولاً مخلوقاً للباري تعالى . تلك الفائدة هي مورد التكليف والمورد هو المقابل بالثواب والعقاب »^(٢) .

وإذا كانت الكرامية تتفق هنا مع الأشاعرة فإنها تختلف عنها أشد الاختلاف وتقرب من المعتزلة في مسألة التحسين والتقييح ، فقد اعتنقت الكرامية فكرة التحسين والتقييح ، فالعقل عندهم يستحسن ويستقيح قبل ورود الشرع ، ويجب معرفة الله بالعقل . وهنا اتفاق تام كما قلت مع المعتزلة . ولكنهم لم يثبتوا رعاية الصلاح والأصلح والالطف عقلاً ، كما قالت المعتزلة^(٣) فالمذهب الإنساني إذن عند الكرامية مزيج من آراء معتزلية وغيرها .

وقد دعاهم القول بالتحسين والتقييح إلى تمجيد الإنسان ؛ فذهبوا إلى أن أول ما خلقه الله جسماً حياً يصبح منه الاعتبار ، وأن الحكمة الإلهية توجب على الله خلق هذا الجسم الحي

(١) ابن أبي الحديد ... ج ١ ص ١٩٧ .

(٢) الشهرستاني : الملل .. ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٦٨ .

— الإنسان — قبل أن يخلق الجملادات^(١) . ويأتى البغدادى برأى عنهم يختلف عما ذكره الشهرستانى من أنهم لا يقولون بالصلاح والأصلح : يقول إن الكرامية ذهبت إلى أن الله تعالى لو خلق الناس وكان فى معلومه ألا يؤمن به أحد منهم لكان خلقه إياهم عبثاً ، وإنما حسن منه خلق جميعهم لعلهم بإيمان بعضهم ، ولا يجوز فى حكمة الله احترام طفل يعلم أنه سيؤمن إذا بلغ ، أو كافر لو أبقاه مدة لآمن ، إلا أن يكون فى احترامه صلاح لغيره . أليست هذه هى فكرة الصلاح والأصلح ؟ أم كما قال الإسفرايينى « إيجاب أشياء وحظر أشياء على الله تعالى وتزويجهم عليه شريعة ترتبط عليهم . ومن كانت هذه مقالته لم يكن من نفسه الانقياد للعبودية وإنما يطلب المساواة » . كما أن البغدادى يذكر أنهم تكلموا فى باب العدل والتجوير بعجائب . ولكن كيف يثقف هذا مع قولهم بالكسب ؟

وإذا انتقلنا إلى فكرة الكرامية عن الإيمان — وقد شغلت فكرة الإيمان المجامع الإسلامية كما تعلم — نرى أنهم أتوا برأى من أغرب الآراء . ومن العجب أن يعتبرهم الأشعرى من المرجئة ، ويحدد مفهوم الإيمان عندهم بأنه الإقرار والتصديق باللسان دون القلب ، وأنهم أنكروا أن تكون معرفة القلب أو شئ غير التصديق باللسان إيماناً ، وأنهم ذهبوا إلى أن المنافقين فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين على الحقيقة^(٢) . ويصور الشهرستانى فكرة الكرامية عن الإيمان تصويراً دقيقاً فيقول : الإيمان عند الكرامية هو الإقرار باللسان فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الأعمال^(٣) ولكنهم يفرقون بين تسمية المؤمن مؤمناً فيما يرجع إلى أحكام الظاهر والتكاليف . وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء : إن المنافق عندهم يعتبر مؤمناً فى الدنيا على وجه الحقيقة ولكنه فى الآخرة يستحق العقاب الأبدى^(٤) .

وهنا نتساءل ماذا كان يقصد الكرامية بالقول بأن الإيمان هو القول فقط هل هو مجرد نقد لفكرة الجهمية بأن الإيمان هو معرفة بالقلب فقط أو أن المسألة تحتاج إلى تفسير أدق ؟ إن البغدادى يوضح لنا المسألة فيقول : إن الكرامية خاضوا فى باب الإيمان وزعموا أنه إقرار فرد على الابتداء ، وأن تكريره لا يكون إيماناً إلا من المرتد إذا أقر به بقدرته . ويشرح البغدادى إقرار الفرد على الابتداء بأنه — أى القول هو تعبير عن الميثاق أو الإقرار الحقيقى فى عالم الدر الأول . فالإيمان الحقيقى إذن هو ما تعبر عنه الآية القرآنية . (وإذا أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى) . فالإيمان الحقيقى هو عند من طلب منهم فى عالم الدر الإيمان بالله فقالوا بلى ، ف « بلى » هى الإيمان الحقيقى . ويشرح الإسفرايينى هذا فيقول : « إن الإيمان قول مجرد لا هذا القول الذى يقوله القائل الآن أنه لا إله

(١) البغدادى : الفرق ص ١٣٤ .

(٢) الأشعرى : مقالات ج ١ ص ١٤١ .

(٣) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٦٨ .

إلا الله ، ولكن ذلك القول الذى صدر عن ذرية آدم فى بعث الميثاق .^(١) وهذا القول باق أبداً لا يزول حكمه ، فن أقر بالشهادتين فى هذا العالم فهو مؤمن حقاً ، ولا يزول هذا الإيمان إلا بالردة ، ولذلك قرر الشرع أن يعيد المرتد الشهادتين . فكل إنسان إذن فطر على الإيمان ، وقوله أو تردده كلمات الشهادتين ليس بضائر شيئاً . ويبدو أن أعداء الكرامية حاولوا إلزامهم بأن المقر بالشهادتين سيكون إذن مؤمناً وإن اعتقد الكفر بالرسالة ، وأن المنافيين أيضاً كانوا مؤمنين حقاً ، وأن إيمانهم كإيمان الأنبياء^(٢) .

وهذا خطأ ، فلم يذهب الكرامية إلى هذا ، وإنما افترضوا أن البشر جميعاً مسلمون مؤمنون فى عالم النور فى بعث الميثاق ، أما حقيقة إيمانهم الباطنى فرجعه إلى الله ، ولا يكشف عنه للبشر ، فتولى الجميع . . أما من اعتقد الكفر بباطنه أو النفاق فأمره مرجأ إلى الله ، وبهذا القدر كانوا مرجئة . وقد تنبه الأشعرى من قبل إلى إرجاء الكرامية وهو هذا . ثم إن الشهرستانى نفسه يؤيد هذه الناحية الإرجائية فى الكرامية حين يقول إن الكرامية فرق بين تسمية المؤمن مؤمناً فى أحكام الظاهر والتكاليف وفيما يعود إلى أحكام الآخرة والجزاء . فالمناقض عند الكرامية مؤمن فى الدنيا حقيقة ، ولكنه مستحق للعقاب الأبدى فى الآخرة^(٣) .

أما أن الكرامية تذهب إلى أن إيمان الأنبياء وإيمان المنافيين سواء ، فهو إلزام من أعدائهم وبخاصة البغدادى والإسفرائينى ، فلا شك أن المرجئة جميعاً — والكرامية فرع منهم — تذهب إلى أن الإيمان لا يتبعض ، ولا يتفاضل الناس فيه . وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، فالبشر فيه جميعاً سواسية لأنه مركز فيهم . وليس فى قدرتنا أن نكشف عن حقيقة إيمان هذا أو ذلك إن الله وحده الذى يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور .

النبوة والنبي والرسول والمرسل :

ذهبت الكرامية إلى رأى فى النبوة والرسالة يختلف عن بقية آراء المسلمين فيهما ، كما ميزوا بين النبي والرسول والمرسل تميزاً لطيفاً . ومع أن هذه الآراء لم تصل إلينا إلا عن طريق أعدائهم ، فإنها تكفى لعرض نظريتهم فيهما .

ترى الكرامية أن الرسالة والنبوة صفتان حاثتان^(٤) أو عرضان حالان فى النبي والرسول ، منفصلتان تمام الانفصال عن الوحي إليه وعن ظهور المعجزات على يديه وعن عصمته عن الخطأ

(١) البغدادى الفرق .. ص ١٢٦

(٢) الإسفرائينى : التبصير ص ١٠٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٨ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ١٣٥ .

والمعصية^(١) فمن فعل الله فيه تلك الصفة ، وجب على الله تعالى إرساله . وأشرح هذا فأقول إن الكرامية لا ترى أن النبوة والرسالة بالاكتماب ، ويبدو أن هناك من كان ينادى بهذا وهم متفلسفة الإسلام ، وكانوا يخوضون في قدرة الإنسان على الاتصال بالآفاق العليا وبجبال النبي في هذا الاتصال ، وبجبال الحكيم أى الفيلسوف هو : « أن النبي القوة المتوهمة ، وللحكيم القوة العاقلة » . قطعت الكرامية الطريق على كل هذا بأن قالت إن النبوة والرسالة « معنى » مركز أزل في نفس النبي أو الرسول ، وهذا هو الاصطفاء المشهور : أن يختار الله أزلا النبي أو الرسول وأن يلقي فيه « معنى » النبوة والرسالة . ويصرح الإسفراييني بهذا فيقول : « إن الذى قالوه في وصف الرسول من أن هذا المعنى فيه هو عندهم عرض خلق فيه قبل أن يوحى إليه . ليس بكسب ولا له فيه كسب ، وما لا يتعلق بكسبه لا يكون له عليه أجر بحال ، كخلقه وخلقه ولونه وكونه^(٢) .

وتضع الكرامية تميزاً بين الرسول والمرسل : فالرسول من حصل فيه « ذلك المعنى » ، وأنه يجب على الله أن يرسله إلى الناس رسولا بهذا المعنى ، فإذا أرسل يكون مرسلًا ، ولم يكن قبله من المرسلين بل رسولا فقط ، ولهذا يقولون « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل »^(٣) .

وقد عارض أهل السنة والجماعة هذا التمييز الدقيق بين الرسول والمرسل ، وقرروا أن الرسول صلى الله عليه وسلم في القبر رسول ومرسل « على معنى أن الله تعالى أرسله وأنه أدى رسالته » وأنه يستحق اسم المرسل وإن كان قد فرغ من ذلك الفعل ، لأن رسالته باقية . وكذلك المؤمن « يقال له مؤمن في قبره على معنى أنه قد استحق هذا الاسم فيما تقدم من فعله . وكذلك مختلف الأسماء ، كمن يسمى حاجباً أو غازياً أو سارقاً أو زانياً ، وإن كانوا قد فرغوا من حجهم وغزوهم وسرقتهم وزناهم .

ولكن ما هو السر الحقيقي في هذا التمييز عند الكرامية ؟ هل يمكننا أن نقول إن الغاية من هذا التمييز هو تفسير توالى الأنبياء وأنه حين يموت الرسول تنتهى رسالته ؟ واليغدادى ينقل عنهم : « وزعمت الكرامية أن الله تعالى لو اقتصر على واحد من أول زمان التكليف وأدام شريعة رسول الله ، لم يكن حكماً^(٤) وهذا الأصل يفترض على الله لإيجاب أشياء وحظر أشياء — كما يقول الإسفراييني من قبل — ولكنه يقرر مبدأ التطور النبوي . ولكن يمكننا أن نربط هذا الأصل بقول الكرامية « إن النبي صلى الله عليه وسلم في قبره رسول وليس بمرسل » ، هل معنى

(١) الإسفراييني التبصير ص ٦٩ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٤) اليغدادى : الفرق ص ٢٣٥ .

هذا أن ثمة مجالاً لانتهاك الشريعة المحمدية وظهور أنبياء آخرين؟ من القاطع أن الكرامية مسلمون وأنهم آمنوا بالقرآن إيماناً كاملاً ، ويعلمون أن القرآن يعلن في إصرار وحسم أن محمداً صلى الله عليه وسلم خاتم الأنبياء والمرسلين . إذن لا بد من تفسير آخر لهذا التمييز بين الرسول والمرسل . أما هذا التفسير الذي أراه أقرب للحقيقة فهو أن الكرامية كانت ترى إلى غرض بعيد ، وهو : عدم إسباغ القداسة على الرسول في قبره ، وعدم شد الرحال إليه ، مخالفة في هذا الرأي لأهل السنة والجماعة فقررت الكرامية أن النبوة والرسالة كانتا عرضيتين أو معنيتين ألقاهما الله فيه أزلاً ، ثم أدى رسالته بمفهوم المرسل عند الكرامية ، ثم انتهى عمله هو . انتهى الرسول والمرسل ، والرسالة باقية ، فلا إسباغ لقداسة عليه ، ويتضح هذا من موقف خلف الكرامية من حقيقة الرسول وقوفهم أمام قبره ، فهم إن تصادف وقوفهم أمامه يسلمون عليه ويقولون : « لقد أدت الرسالة » ، ومن عدم اعتبارهم زيارة الرسول فرضاً أو نقلاً ، إن الفرض فقط هو حج الكعبة المقدسة ، والنفل هو العمرة ، إن الكلام كما نعلم ، متصل أو ثقی اتصال بالفقہ ، وهذا الأصل الكلامي عن الرسول والمرسل والتمييز بينهما إنما انبثق من الفقه . وقد أثرت الكرامية في السلف المتأخرين ، ونادى ابن تيمية بما نادى به الكرامية ، واحتضن الحنابلة المتأخرون هذه الآراء ، وظهرت على أقوى صورة لدى الوهابيين بعد ، وأصبحت جزءاً من عقائدهم .

ويؤيد هذا أيضاً أنهم لم يؤمنوا بالعصمة اللامتناهية للأنبياء بعد النبوة ، بل قرروا أنهم معصومون من كل ذنب أسقط العدالة أو أوجب حداً ، وغير معصومين من دون ذلك . بل إن بعضهم يجوز عليهم الخطأ في تبليغ الرسالة (١) .

ولهذا مجدوا العقل أكبر تمجيد وقالوا بالتحسين والتقييح ، فن لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقل وأن يعتقد أن الله أرسل رسلاً إلى خلقه . ويورد البغدادي « أن النبي إذا ظهرت دعوته . فن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف لمعرفة دليله » (٢) . والمقصود بهذا أن العقل يعلم بذاته ، فقبل ورود الشرع يستحسن العقل ويستتبع ولن يأتي الرسول بشيء سوى هذا مؤكداً لمستحسنات العقول ومستتبعاتها فقول النبي عليه السلام « أنا نبي » مع دعوته إلى مستحسنات القول ونهيه عن مستتبعاتها حجة لا يحتاج معها إلى برهان . أو بمعنى آخر : إن معجزات الأنبياء ليست مطلقاً دليلاً على صدق النبي ، إنما الدليل عليه عقلی بحث ، هو دعوته إلى ما وافق العقول .

(١) البغدادي : الفرق ص ١٣٥ وابن حزم : الفصل ج ٤ ص ٢٠٥ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١٣٥ .

وخاض الكرامية أيضاً في السياسة ، فبحثوا الإمامة بحثاً جديداً يتفق مع نظرتهم العامة
المرجئة ، وما حكم ملخص نظرتهم :

الإمامة تثبت عند الكرامية بإجماع الأمة ، فلا نص فيها ولا تعيين . وهم يتفقون مع أهل
السنة والجماعة في هذه النقطة ، إلا أنهم يجوزون عقد البيعة لإمامين في قطرين في وقت واحد .
وبهذا أثبتوا إمامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة ، وإمامة علي بالمدينة والعراقين باتفاق
جماعة من الصحابة .

هذه النظرة المتساعحة ترمي إلى تولى الجميع ، وإرجاء أمرهم إلى الله . كما أنها أيضاً نظرة
الأمر الواقع الذي حدث صارتاً أمام المسلمين . . حكم هذا في الشام وحكم ذلك في العراق . .
هذا باسم الإمام وذاك باسم الإمام . ولقد تحققت نظرية الكرامية فيما بعد تماماً ، مما يدل على
ثاقب نظرهم السيامي ، فقد قامت خلافت ثلاث ، إحداها في بغداد ، والثانية في قرطبة ،
والثالثة في القاهرة وكل خليفة يدعي أنه إمام المسلمين .

وبعد : فهذه هي الكرامية . . مذهب فلسفي وعملي ، خاضت الفلسفة وتأثرت بنظرياتها ،
كما بحثت في الأخلاق وفي الإنسان وفي السياسة ، ورسمت صورة متكاملة بديعة من الناحية
الفلسفية . ولقد أخذت من مختلف الآراء ولكنها صاغت أجمل صياغة ، وتابها الأنصار
العديدون بجلبة وضوضاء . ولكن ما لبث أن قام مشيخة الأشاعرة يهاجمون تجسيمها وآراءها
الشاذة ، وشغلت المجادلات بين الاثنين المحامع الإسلامية جميعاً وملأت هذه المجادلات كتب
الأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي والآمدي وحفظ هؤلاء المشيخة
الكثير من آراء الكرامية وهم يجادلونهم وينقضون أسس مذاهبهم ، بحيث إنه لا بد لباحث
الكرامية من أن يعود إلى كتب المذهب الأشعري - مبتدئاً من شيخ المذهب نفسه حتى الآمدي -
لمعرفة آراء الكرامية . ولقد كان هؤلاء بلا شك أكثر حياداً ونزاهة من كثير من كتاب الفرق
كالشهرستاني والبغدادى والإسفرائينى والإيجى . غير أن هؤلاء الأواخر قدموا لنا مادة طيبة عن
الكرامية ، حقاً قد شابتها الإلزامات ولكنها أبانت عن نظرات نقدية في مآخذ الكرامية
ومصادريهم . ولا شك أن العين الناقدة تستطيع بمنهج النقد الداخلى أن تكشف حقيقة
المذهب الذى أثار العالم الإسلامى أشد الثورة .

ولم تمت الكرامية . . . لقد عاشت الكرامية بعد موت مؤسسها ، ثم تلقى المذهب عالم من
أكبر علماء السلف وصوفى من أرق الصوفية ، هو « الهروى الأنصارى » ، ثم احتضنها عالم
سلفى متأخر ومفكر من أكبر مفكرى الإسلام وهو « تقي الدين بن تيمية » أو بمعنى أدق ،
سار الحشو في طريقه يدعم فكرة التشبيه والتجسيم ويحتدل إليه مجموعة من أذكى رجال
الفكر الإسلامى .

ظهر التشبيه والتجسيم على أقوى صورة لدى المروى الأنصارى المتوفى عام ٥٤٨١ هـ . كان لا بد لهذا الصوفي الممتاز الذى وضع أصول تصوف سلفى - وقد اعتنق مذهب الصفاتية فى صورة مغالية - أن ينتهى إلى التشبيه والتجسيم . ولقد كتب المروى الأنصارى كتاب ذم الكلام وأصله ، كما كتب « منازل السائرين إلى رب العالمين » . وبينما يفيض الكتاب الأول بالتشبيه الخالص ، وبالإيمان بالعرشية المادية والاستوائية الحسية لله ، مؤمناً بنظرية الرؤية السعيدة ولذة النظر الحسى لله ، يقرب الكتاب الثانى - إلى حد ما - من روح مذهب أهل السنة ، فيقدم لنا نظرية رائعة فى إسقاط الأسباب ، ويؤمن بإنكار العلية ، ويضع فكرة الاطراد والعادة ، ويعتق نظرية الكسب ، ولكن يسود الكتاب روح تشبيه وتجسيم واضح . . . وكاد التجسيم والتشبيه أن يوقعه فى أخطر غنوص انتشر لدى المسلمين وهو وحدة الوجود .

لقد كان المروى الأنصارى صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثالها ، وهو يؤمن بالكسب وإلغاء الأسباب كما آمنت الكرامية بالكسب وإلغاء الأسباب . وكان الكرامية زهاداً ، وكذلك كان المروى زاهداً ثم انقلب صوفيّاً ، وكما سقطت الكرامية فى مذهب يؤدى إلى وحدة الوجود ، سقط المروى الأنصارى فى نفس المذهب . ولا يمكن أبداً فهم المروى الأنصارى بدون مقارنة آرائه وصلها بمذهب الكرامية .

بنى التشبيه والتجسيم فى بيت المقدس وفى دمشق وفى حران ، وفى هذه الأخيرة ولد عالم السلف المتأخر الكبير تقي الدين بن تيمية عام ٦٦١ هـ . نشأ ابن تيمية فى أسرة حنبلية ، يحيط بها التشبيه والتجسيم ، وقد وقع فيهما ابن تيمية وقوعاً كاملاً . ولسنا نعرض لفلسفة هذا الفيلسوف المجسم النادر المثال فإن عصره متأخر عن العصر الذى نكتب عنه وهو عصر النشأة وقيام الأفكار ، غير أنه من المؤكد أن مذهبه خليط من مذاهب الصفاتية المغالية ممتزجة بسالمية وبريهارية وكرامية .

وعاشت مدرسة ابن تيمية (المتوفى عام ٧٢٨ هـ) بعده حتى عصورنا هذه .

الباب الخامس

نشأة التفكير العقلي في الإسلام

اعتبر المعتزلة رواد العقل في الإسلام وهذا خطأ . كانت المعتزلة امتداداً لفرقتين متضادتين ، هي القدرية والجهمية اختلفت الفرقتان من ناحية واتفقتا من ناحية أخرى ، أما اختلافهما فيبدو في أن الأولى قدرية ، والثانية جبرية . ولكن الفرقتين اتحدتا منهج التأويل العقلي . وجاءت المعتزلة خليطاً من الاثنين ، اتخذت من ناحية مذهب الإرادة الحرة وسماً لها كما استخدمت التأويل العقلي كاملاً . ونحن نتساءل : أى نوع من استخدام العقل اتخذته هؤلاء جميعاً . هل هو استخدام لعقل محض ، أو كان نوعاً من العقل السمعي إن صح التعبير . كانت الفكرة السائدة أن المعتزلة كانوا « رجال دين » استخدموا المنطق سواء أكان هذا المنطق يونانياً — كما يدعى المستشرقون أم إسلامياً — كما أدعى أنا — للدفاع عن عقائدهم ، لكننى أرى — بعد تمحيص للمعتزلة وعقائدهم — وبعد نقد داخلى لنصوصهم — أنهم كانوا — رجال عقل محض قابلوا النص الدينى — وهم فلاسفة — ففحصوا في ضوء هذا العقل — هذا النص . فقبلوا منه ما قبلوا — وأنكروا منه ما أنكروا ، أعلنوا أن « العقل قبل ورود السمع » فإن العقل هو الذى يحسن ويقبح . وإن الأشياء حسنة وقبيحة في ذاتها وليس للنص من قيمة في ذاته ، سوى أنه يثبت ما يتصل به العقل ، بحركته الذاتية ، وانبعث العقل بذاته . كان المعتزلة والجهمية من قبلهم رواد العقلانية المطلقة في الإسلام . ولم يعد للنص من قيمة مطلقة في أعينهم بل ذهبوا إلى أن السمع يختلط ويتناقض إذا لم يصلح صحيحاً أو إذا لم يفهم في ضوء الأصول العقلية . فرفضوا معظم آثار السمع ، وأولوا الكثير مما ثبت صحته . وسيدو هذا واضحاً في موقف الجهمية والمعتزلة في فناء الخلدن ، كادوا أن ينكروا النص الدينى مع وضوحه ، إنهم لم يؤمنوا إيماناً مطلقاً بالنص الدينى ما لم يؤيده العقل ، فأنكروا نظرية المعرفة الإسلامية : السمع والنقل . إنهم آمنوا بالعقل وحده ، وقبلوا الوحي الإلهى بتسليم مطلق . راعهم حشو الحديث فأنكروه ، ولم يقبلوا الإسرائيليات ، وتلقوا هجمات أعداء الإسلام العقلية بواسطة العقل وحده ، وكان هؤلاء الأعداء كثيرين : سمنية ومسيحية ويهود وثنوية وفلاسفة ، وانبروا لهم . هؤلاء الأوائل من العقلين كانوا القدرية ، والجهمية . وسنعرض لهما في هذا الباب .

الفصل الأول

أصحاب مذهب الإرادة الحرة

القديرين الأوائل

لقد عرف أصحاب مذهب الإرادة الحرة في الإسلام أى القائلون بالاختيار تحت اسم « القديرين الأوائل » أى أنهم نسبوا إلى « القدر » الذى أنكروه ، إلى هذا « المفهوم الخفيف » الذى رأوا فيه قيوداً « لاهوتية » « وخارجية » غير حقيقية تربطهم في مسار محدد لهم ، وتسيرهم في طريق أعمى عليهم أن يمشوا فيه . وأيقن أصحاب مذهب الإرادة الحرة بأن قوى خارجية وسياسية هى التى تقذف في باطن مجتمعاتهم بتصورات هذه القيود . فإذا آمن المجتمع الإسلامى حيثئذ بالمشيئة الإلهية التى لا راد لها ، وبالقدر المحتم الذى لا فكاك له سلب المجتمع الاختيار ، ولم يعد له غير طريق واحد ، الطريق الذى أراده بنو أمية للمسلمين . وقد كاد المجتمع الإسلامى حيثئذ أن ينهار حين سلبت منه كل قوى الاختيار . وقد أعلن قراء الشام « فكرة الجبر المطلق » وإنها هى التفسير الوحيد للنصوص القرآنية . فعملوا هذا لإرضاء للخليفة المقتضب وأمر الخليفة عماله في مختلف بقاع العالم الإسلامى بنشر الفكرة ، وأخذ الناس بها ، فليؤمن بها الكبير قسراً ، ويرضعها الصغير ويحبوا بها وعليها . ونسى الأمويون أن المجتمع بنيتة الخاصة به ، لا يتقبل إلا ما هو من باطنه ومن داخله ، وأن المجتمع نزواته الحيوية كما أن للمجتمع أيضاً فوراته وثوراته . إنه كائن حي « يئن ويتنفس ، ويشدو ويتغنى ويصرخ ويزار ، وينام هادئاً ، ويصحو هادئاً تارة ولا ينام ويبقى صاحباً تارة . إن القول للشائع الخاطئ هو « أن الإنسان كائن اجتماعى » والأمر على العكس . إن المجتمع هو الإنسان ، هو الكائن الحى الناطق له آلامه وله آماله وله حيواته وله نزواته وله ثوراته وله هدوءه وله قلقه وله غشيانه ، إن المجتمع هو الإنسان ، كل ما فى الإنسان من صفات جوهرية ، إن كانت له صفات جوهرية ، وله صفاته المرضية وخصائصه الذاتية . ولا يمكن أن تحكم مجتمعا إلا من باطنه ، والملوك والحكام على دين مملوكيهم ومحكوميهم وكما تكونوا يول عليكم وهذا ما لم يعرفه الأمويون أبداً . وقد ظنوا حين ولاهم الناس فى الشام أنهم أخضعوا العالم الإسلامى بقوة جيش الشام ، وأنهم أذلوا أعناق المسلمين به . فقلت ، باسم الجبر الإلهى « وأنه قدر على الناس أزلاً » أنهم خاضعون لم يحكمون بأمرهم . ولكن للمجتمع نزواته الحيوية كما قلت . فظهر أصحاب مذهب الإرادة الحرة ينكرون عليهم « فكرة الجبر المطلق وينفون أشد النفي أن الإنسان وبالتالي المجتمع كله خاضع لقوة خارجية عمياء ، عليه أن يخضع لها أو أن يستجيب لكل أوامرها استجابة

مطلقة ، ويجددون الفكرة التي انتشرت كالهشيم ، إن كل ما يحدث على المسرح السياسي الإسلامي إنما قدر أزلا ، والأمر أنف . لم تكن حركة أصحاب مذهب الإرادة الحرة أو ما أسماهم أعداءهم بالقدرين امتداداً لحركة خارجية ، وإنما للنسق الفلسفي اليوناني المسيحي من قبل لا نجد أبداً في تاريخ نشأة الفكر الإسلامي ، أمساً تسند القول بأن المسلمين هنا في أول أمرهم كانوا في مجال بحث الاختيار والجبر ، تلاميذ للمسيحيين أو لليونان . إن النصوص واضحة أن الأمر كان فقط من بنية مجتمعاتهم ، كان فقط معارضة سياسية لبني أمية ، استند أصحابها فيه إلى العقل ، وبه فسروا النصوص .

وكانت أول نزوة حيوية لهذا المجتمع . . . أعقبتها ثورات جارية أودت في نهاية الأمر بالأمويين ، ظهرت الحركة أولاً في مدرسة محمد بن الحنفية في المدينة ثم انتقلت إلى مدرسة الحسن البصري في البصرة ، وإلى مدرسة غيلان في دمشق ، وفي البصرة نفسها ظهرت الحركة . ولنتنقل الآن إلى البصرة ، لنرى كيف تم هذا الأمر فيها وكيف ظهر .

كانت بنية البصرة الأثنولوجية من أعجب البنيات ، كانت البصرة حينئذ ثغر الدولة الحقيقي « موقد الأجناس » يأتون إليها من كل صوب . وتتراحم الآراء فيها وتتصارب وتختلف نظم العيش فيها وطرز الحياة ، كانت البصرة أموية كما يقولون تدين بالولاء لبني أمية ، حين أضفى بنوا أمية المال وأغدقوه على كثير من رجالها ، وعاش هؤلاء الأتباع « عيشة الترف الخيالي ، وشاعت الفاحشة بين هؤلاء وانتشرت الحياة الرخية في قصور البصرة — كان أهلها — أكثر أهالي المسلمين فساداً ، تحللوا من كثير من التكالييف ، وارتووا من الفواحش المستحدثة ، وشاعت الفكرة أنه قدر علينا ولا محيص . والبصرة الشام المعجوز الشمطاء ، ذات الأصول العريقة نجد من أصولها الوثنية ومن روادها الأغنياء ، وذوى التاريخ الإلخادي القديم ما يحلل تحليلها من شرع الله . كانت الشريعة فقط لتلك الجماعة الكادحة الفقيرة .

أيقن جماعة من خلص التابعين أن الأمر ليس لهم ، وأن الدنيا تغيرت بهم وعليهم وأن شرع الله لا يأبه به حاكم ولا محكوم فالنجااة النجااة من الدنيا وفتنتها فليعتزلوا الفتنة العمياء اليقظاء ، وعلى رأس هؤلاء تابعي ، رجل اعتبر سيد التابعين ، وهو الحسن البصري (ولد عام ٢٢ هـ وتوفي عام ١١٠ هـ) وفي مسجد البصرة ، كان الحسن البصري يعقد حلقاته أو مدرسته ، وكان يلقي إليها بأفانين العلوم الإسلامية . ويحاول — قدر استطاعته — هو وتلاميذه تجنب فتن السياسة وفتن الدنيا . وعن هذه المدرسة ظهرت الفرق المتعارضة الأصول ، فالزهد ومدرسته ينسبان إليها ، والقدرية تمت إليها بأكبر الأسباب ، والمعتزلة منها خرجت ، وأهل السنة والجماعة يعتبرون للرجل سلف الأمة الإسلامية . وقد اتهمته الشيعة بأنه كان لسان بني أمية بل كانوا يرون بأنه لولا سيف الحجاج ولسان الحسن ما قام لبني مروان أمر في الدنيا : مما لا شك فيه أن الرجل

قد هادن بنى أمية ، ولكنه في الوقت عينه أعلن بدون مواربة أن علي بن أبي طالب هو « رباني هذه الأمة » . بل إنه يقول « وأما والله لقد فقدتموه سهماً من مرامى الله ، غير سؤم لأمر الله ، ولا سروقة لمال الله ، أعطى للقرآن عزائمه فيما عليه وله ، فأحل حلاله وحرم حرامه حتى أوردته ذلك رياضاً موزقة ، وحدائق مغدقة ^(١) ، . . . ولا ينبغي أن نصم الرجل بالنفاق ، أو أن ننظر إلى موقفه المحايد في ضوء أحكامه القيمة المعاصرة فلعل الرجل قد أراد ألا تفشل دعوته ، وألا يقضى عليها بنو أمية قضاء تاماً . فلجأ إلى نوع من التخفى أو التقيّة في إظهار آرائه وإلى إلقاء المذاهب المتباينة من حلقاته حتى لا يضسار هو وتلامذته . وتنتهى حلقاته انتهاء كاملاً .

ولكن الأمر حواليه في البصرة يضحك أو يتعلل الناس في المعصية بالقدر . وكانت المدينة تشتعل حينئذ بالنظرية التي تفكر أن يكون القدر سالباً للاختيار أو بمعنى آخر بنظرية حرية الإرادة الإنسانية . والحسن البصري — فيما نعلم — نشأ بالمدينة وربى فيها . ويبدو أنه كان قدرياً في مرحلة من مراحل حياته . فإن الشهرستاني يذكر أنه رأى رسالة للحسن البصري — كتبها إلى عبدالله بن مروان في قول ، وإلى الحجاج في قول ، وقد سئل عن القدر ، فأجاب بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من القرآن ودلائل عقلية .

وقد أورد لنا القاضي عبدالجبار المعتزلي هذه الرسالة ، وفيها يقرر الحسن البصري — إن صحت أنها له — أن كل شيء بقضاء الله وقدره — إلا المعاصي — وأنه أدرك السلف الذين قاموا لأمر الله واستنوا بسنة رسوله ، فلم يبطلوا حقاً ، ولا ألحقوا بالرب تعالى ، إلا ما ألحق به نفسه . ويذهب الحسن إلى أن الله لم يخلق الناس لأمر ثم يحول بينهم وبينه ، لأنه تعالى « ليس بظلام للعبيد » . ويقرر — الحسن — أن السلف لم يجادلوا في تلك المشكلة لأنهم كانوا على أمر واحد . « وإنما أحدثنا الكلام فيه ، لما أحدث الناس من النكرة له ، فلما أحدث المحدثون في دينهم ما أحدثوه ، أحدث الله للمتمسكين بكتابه ما يبطلون به المحدثات ، ويحذرون به من المهلكات ^(٢) . ، وهو يرى « شر الأمور محدثاتها » وأن هذه المحدثات هي في نسبة الشر إلى الله ، ويبدأ في دحضه : « فإن ما ينهى الله عنه فليس منه ، لأنه لا يرضى ما يسخطه من العباد ، لأنه تعالى يقول : (ولا يرضى لعباده الكفر) ، فلو كان الكفر من قضاائه وقدره لرضى عن عمله ، ولو كان الأمر كما قال المخطئون ، لما كان لمقدم حمد فيما عمل . ولا على متأخر لوم ، ولقال تعالى جزاء بما عملت بهم ، ولم يقل جزاء بما كانوا يعملون ، ثم يحاول أن ينقص الفكرة المجبرة فيذكر أن أهل الأهواء والجهل من لا يعملون دقائق الأمور

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ٢ ص ٨٨ .

(٢) القاضي عبدالجبار : طبقات المعتزلة ص ٢١٦ .

يقولون إن الله يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ، ولو نظروا إلى ما قبل الآية وبعدها لتبين لهم أن الله تعالى لا يفضل إلا بتقدم الفسق والكفر ، لقوله تعالى : (ويضل الله الظالمين) أى يحكم بضلالهم ، (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين) . ثم ينتهى إلى القول بأن الخيرة ، وهم المخالفون لكتاب الله وعدله ، يقولون فى أمر دينهم على القضاء والقدر ، ثم لا يرضون فى أمر دنياهم إلا بالاجتهاد والبحث والطلب والسعى ، ولا يقولون فى أكثر دنياهم على القضاء والقدر ثم يذكر قول الله تعالى (قد أفلح من زكاها ، وقد خاب من دساها) . فلو كان هو الذى دساها لما خيب نفسه ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً ^(١) .

ويحاول الشهرستاني أن يدافع عن الحسن البصرى وينزعه عن القول بالقدر ، فيقول : ولعلها لواصل بن عطاء ، فما كان الحسن ممن يخالف السلف فى أن القدر خير من شره من الله تعالى ، فإن هذه الكلمة كالجميع عليها عندهم ^(٢) ولكن من المرجح أن الحسن البصرى اعتنق عقيدة القدر ثم ما لبث أن تراجع عنه . ويذكر المؤرخون أن أيوب السخيتاني (المتوفى عام ١٣١ هـ) أتاه وهدده ببنى أمية « وأيوب لم يخوفه بالسلطان على سبيل سعاية به إليه وأيوب أعظم قدراً من ذلك ، ولكنه خوفه لسطوة السلطان عليه إن علم به ، هذا على جهة النصح له ، لأن بنى أمية كانت مجمعة — إلا من عصم الله — على الإجبار ^(٣) » . وسواء أكان أيوب عميلابنى أمية أم ناصحاً أميناً ، فقد تراجع الحسن عن رأيه . ويقول طاش كبرى زاده إن الحسن البصرى « تكلم فى شىء من القدر ، فرجع عنه ، ثم أنكر عليه أشد الإنكار . وأخذ ينكر على معبد الجهمي ^(٤) — أول رواد فكرة الإرادة الحرة فى الإسلام الحسن — هل هذا موقف النفاق ، أم أنه كان أمويّاً ، هناك ترجيح آخر إنه لم يكن أمويّاً فى أعماقه ، إنما كان يكرههم . ولكنه كان يخشى — كما قلت من قبل — أن تضيق كل دعوة للحق — نتيجة لبطشهم العنيف . فكان يدل أولاً وببراعة ، بالرأى المخالف لبنى أمية ، ثم ينكره — حين يهددون تقية — وهو على علم بأن الإنكار لا يفيد ، إن الرأى إذا انتشر ، لم يمّت أبداً ، بل يعيش أمداً طويلاً .

أما أول أصحاب مذهب الإرادة الحرة فى الإسلام . فهو معبد بن خالد الجهني : وقد نشأ معبد فى المدينة لا فى البصرة ، ويبدو أنه عاش فى المدينة معظم حياته ، ثم انتقل إلى البصرة فى أواخر أيامه . وقد كان من تلامذة أبي ذر الغفارى ، وكان أبو ذر من أعداء

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢١٧ . ابن المرقضى : المنية ص ١٤١٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٣ .

(٣) البلخى : مقالات ص ٨٧ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٥ .

عثمان والأموية . وقد روى معبد عنه ، كما روى عن معبد مجموعة من علماء البصرة وزهادها كمالك بن دينار وأبي التياح يزيد بن حميد وإبراهيم بن سعد^(١) . وقد أجمعت كتب العقائد الإسلامية على أن معبد الجهنى هو أول من تكلم في القدر من المسلمين^(٢) . وكان يعلن أنه « لا قدر والأمر أنف » . والأخبار عن معبد قليلة . نشأ في المدينة وتلمذ على أبي ذر الغفارى ، ويبدو أنه رحل معه إلى الشام ، فإن الأخبار تروى أنه روى عن معاوية ، أى استمع إلى أحاديث يروها معاوية عن الرسول ، وهذا يدل على أنه كان في صحبة أبي ذر في رحلته المشهورة إلى الشام ، حين أنكر على معاوية والأموية في دمشق ثراءهم وترفهم وتلاعبهم ببيت المال مدعين أن المال « مال الله » وأعلن أبو ذر نظريته أن المال « مال المسلمين » ونتج عن هذا إعلان الأموية لنظرية الجبر الإلهي المطلق ، وأن القدر الإلهي هو الذى فرض وجودهم على أعتاق المسلمين وعلى بيت مالهم . ولا شك أن معبدا كان يلحظ الأحداث مع أستاذه ، وحين فنى عثمان أبا ذر وأعادته إلى الحجاز ، عاد معبد . وعاش في المدينة .

ويبدو أن أثره كان كبيراً في المدينة ، واعتنق علماء المدينة من التابعين مذهبه ، يذكر طاش كبرى زاده : وما بقى ممن سلم من هذه المذاهب الباطلة إلا شريحة قليلة من خواص العلماء والسلف الصالح ، ممن عصمهم الله عن الذيغ والطغيان ، وأولئك من حزب طائفة لا يزالون ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة^(٣) ونستنتج من هذا أن عقائد معبد الجهنى قد انتشرت كالهشيم في العالم الإسلامى .

وانتقل معبد إلى البصرة ، وتذكر المصادر أنه ذهب هو وعطاء بن يسار إلى الحسن البصرى . وقال « يا أبا سعيد : هؤلاء الملوك سيفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم – ويقولون ، إنما تجرى أعمالنا على قدر الله . وأن الحسن أجابهما « كذب أعداء الله »^(٤) ويبدو أن معبدا تلمذ على الحسن بعد ذلك ، أو على الأقل تقابل الاثنان وأثر كل منهما في الآخر^(٥) .

وهنا يتبين لنا حقيقة دعوة معبد الجهنى . أنه ينكر على ملوك بنى أمية مظالمهم باسم العدل الإلهي . وهناك نص حاسم يثبت أن معبدا نادى بنظرية العدل ، كما عرفها المعتزلة – فيما بعد : ذكر القاضى عبد الجبار أن أم معبد الجهنى قابلت الحسن البصرى بعد قتله وقالت له – وهى

(١) الكمبى : مقالات ... ص ٨٩ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٤٤ .

(٢) الهندادى : الفرق ص ١٧ ، ٧٠ ، ٢٢٠ والإسفرائينى : التبصير ص ٤٠/١٣ ،

والشهرستانى : الملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ١٣ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٣ .

(٥) ابن العباد : شذرات الذهب ج ١ ص ٨٨ والذهبي : ميزان ج ٣ ص ١٨٣ .

تقص أخبار ابنها « لقد شهدت أبى في الناس يقول القول بالعدل »^(١) لقد كان معبد الجهني أول من أعلن إذن نظرية العدل المعتزلية في العالم الإسلامي ، وأول من نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، كما أنه أيضاً ردد دعوة أستاذه أبي ذر الغفاري عن الكنوز ، ومال الله ، ومال المسلمين .

لم يكتف معبد الجهني بهذا ، بل دعا أيضاً إلى نظرية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فخرج مع محمد بن الأشعث في ثورته المشهورة على بنى أمية . وفشلت ثورة ابن الأشعث ، وقبض على معبد الجهني وأودع سجن الحجاج مقيداً . وكان الحجاج يعذبه عذاباً شديداً ، ثم عن الحجاج أن يتشقى به . فطلب من أتباعه أن يأتوا إليه به ، فلما رآه الحجاج قال له : يا معبد ، كيف ترى قسم الله لك : قال : يا حجاج ، خل بيني وبين قسم الله ، فإن لم يكن لي قسم إلا هذا رضيت به . فقال له : يا معبد أليس قبلك بقضاء الله . قال : يا حجاج . ما رأيت أحداً قبلي غيرك . فأطلق قبلي ، فإن أدخله قضاء الله رضيت به^(٢) ، وهكذا كان يعلن معبد الجهني — قبل موته مذهب الإرادة الإنسانية الحرة ، وعدل الله الذي لا يظلم أحداً ، وأمر الحجاج بتعذيبه ، فعذب وقتل صبراً (بعد عام ٨٠ هـ)

كان معبد الجهني إذن من أكبر الشخصيات الإسلامية الأولى — وهو يمثل امتداد مدرسة أبي ذر الغفاري — وألاحظ أن هذه المباحث القدرية الأولى ، إنما نشأت عن بنية المجتمع الإسلامي حيثئذ ، مع اجتهد عقل في النص القرآني وفي السنة ، ولكن الأوزاعي — (ولد ببلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي ببغروت عام ١٥٧ هـ) وكان من عملاء بنى أمية — يذكر أن أول من نطق بالقدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن . كان نصرانياً فأسلم ، ثم تنصر . وأخذ معبد عنه ، وأخذ غيلان بن مسلم الدمشقي عن معبد^(٣) .

ولا شك أن محاولة ربط عقائد أصحاب مذهب الإرادة الحرة بنصراني أسلم ، ثم تنصر محاولة غير صحيحة ، سار عليها أصحاب الفرق المختلفة . لقد كان معبد الجهني على دين كبير ، وتابعياً ومحدثاً صدوقاً . أخرج له ابن ماجة . وهو أيضاً في رأى الذهبي في الميزان — تابعي صدوق ، ولكنه سن سنة سيئة . وكان الذهبي حنبلياً متعصباً ، ومع ذلك — فقد كان مؤرخاً دقيقاً . ونراه يهاجم عدداً كبيراً من القدرين ، ولكنه مع هذا يذكر أن أصحاب الصحاح قد احتجوا بهم . ومن الأمثلة على هذا فتادة بن دعامة السدوسي ، ويذكر الذهبي

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٣٣٤ .

(٣) الإسرائيليين : التبصير ص ١٣ .

أنه « حافظ ثقة ولكنه مدلس رعى بالقدر »^(١) ويذكر نفس الشيء عن مكحول عالم الشام^(٢). وكان مكحول من أكبر أتباع غيلان — كما سنرى بعد . بل إن أثر القدرية — معبد الجهني وغيلان الدمشقي على علماء المدينة بالذات كان كبيراً . وسيدعى عدد من علماء المدينة بأنه غيلاني .

انتقل أثر معبد إلى أرجاء العالم الإسلامي وسمى أتباعه قدرية « ودام مذهبه بين دهماء الرواة من أهل البصرة . قرونًا » كما يقول عالمنا محمد بن زاهد الكوثري^(٣) . فلارجل إذن أهمية وتأثير في دوائر أهل الحديث ، مما دعا عبدالله بن عمر إلى محاربة المذهب القدرى . ولكن الخوض في القدر لم يتوقف . يقول ابن تيمية « ثم كثّر الخوض في القدر ، وكان أكث الخوض فيه بالبصرة والشام وبعضه في المدينة ، فصار معتقدوهم وجمهورهم يقرون بالقدر السابق وبالكتاب المتقدم وصار نزاع الناس في الإرادة وخلق الأعمال . وتطورت الفكرة في البصرة — كما يقول محمد بن زاهد الكوثري — عند طائفة منهم إلى حد أن جعلوا للخالق ما ينسبه الثنوية إلى النور وإلى المخلوق ما يعزونه إلى الظلام » .

ولم يكن هذا ما يقصده معبد الجهني على الإطلاق . إن الرجل كان يريد أن يدافع عن شرعية التكليف فقط ، فنفي أن يكون القدر سالبًا للاختيار ، فانهى المذهب إلى ما انتهى إليه . وكان أثر معبد الجهني فيمن تلاه من حركات فكرية كبيراً . ويربط طاش كبرى زاده بين معبد الجهني وواصل بن عطاء ، ويرى أن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال وهذا يدل على أثر القدرين الأوائل في المعتزلة ويذكر طاش كبرى زاده كان الخلاف يتدرج شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي وواصل بن عطاء . وعمر بن عبيد ويونس الأسوارى وخالفوا في القدر وإسناد جميع الأمور إلى تقدير الله تعالى وهلم جرا ، إلى أن ظهرت قواعد الاعتزال^(٤) ويقرر الشهرستاني أنه حينما قال واصل بن عطاء بالقدر « إنما سلك في ذلك مسلك معبد الجهني وغيلان الدمشقي »^(٥) .

أما الشخصية الثانية التي نادى بحرية الإرادة الإنسانية ، فهي شخصية غامضة ، لم يصل إلينا من أخبارها الكثير . ومن العجب أن يظهر في دمشق — عاصمة الأمويين ومركز نظرية الجبر .

(١) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٣٤ .

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٩٨ .

(٣) محمد بن زاهد الكوثري ! مقدمة تبين كذب المفترى ص ١١ .

(٤) طاش كبرى زاده ! مفتاح ... ج ١ ص ٣٥ و ج ٢ ص ٢٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٣ .

يذهب المقدسي في البدء والتاريخ وابن العبري ، في مختصر الدول إلى أن أول من نادى بالقدر في الشام ، بل نادى بالاعتزال هو عمرو المقصوص . وكان عمرو معلم معاوية الثاني ، وأثر أكبر الأثر فيه . فاعتنق معاوية الثاني مذهب الإرادة الحرة في مركز الجبورية ... دمشق . فلما مات يزيد ، وباع معاوية الناس ، توجه إلى معلمه ليسأله . فقال له عمرو المقصوص : إما أن تعدل ، وإما أن تعتزل . فخطب معاوية فقال : إنا بلينا بكم ، وإبليتكم بنا . وإن جدي معاوية نازع الأمر من كان أولى منه وأحق . فركب منه ما تعلمون حتى صار مرتعناً بعمله ، ثم تقلده أبى ، ولقد كان غير خليق به ، فركب ردعه ، واستحسن خطاه ، لا أحب أن ألقي الله ببيعائكم ، فشأنكم وأمركم ولوه من شئتم . فوالله لئن كانت الخلافة مغنماً لقد أصبنا منها حظاً ، وإن كانت شراً ، فحسب آل أبي سفيان ما أصابوا منها . ثم نزل واعتزل الناس ، حتى مات بعد أربعين يوماً من خلافته ، ووثب بنو أمية على عمرو المقصوص ، وقالوا : أنت أفسدته وعلمته ، ثم دفنوه حياً ، حتى مات . فكان الشهيد الثاني للمذهب القدرى ^(١) . ولم ترك المصادر لنا شيئاً آخر عن حقيقة هذه الشخصية . ولم نظفر بشيء منها في كتب المعتزلة .

وكانت الشخصية القدرية الثالثة هي شخصية غيلان بن مسلم الدمشقي الشهيد الثالث لمذهب « الإرادة الحرة » والمثل الأعلى للدفاع عن عقيدته والثبات عليها في وجه عتاة بني أمية . وقد اختلف في اسمه ، فذهب البعض إلى أنه غيلان بن مسلم القبطي ، وذهب البعض الآخر إلى أنه النبطي ^(٢) . والنبطي أقرب إلى الصحة . وقيل إن اسمه هو غيلان بن يونس - وقيل أيضاً : ابن مسلم أبو مروان - مولى عثمان بن عفان . وقد درس في المدينة - فيما يبدو - على الحسن بن محمد بن الحنفية . وكان الحسن - كما قلنا من قبل - يعتنق الإرجاء ، بل هو واضع المذهب . ولهذا تذكر المصادر أن « الغيلانية من المعتزلة قالت به . ويبدو أيضاً أنه آمن بالعدل والتوحيد ^(٣) » ولقد اشتهر بفصاحته وبلاغته أو تغانيه في عقيدته . وكان الحسن بن محمد ابن الحنفية يقول إذا ارتآه : هو حجة الله على أهل الشام ، ولكن الفنى مقتول ، وكأنه أحسن بما يجنيه له الأمويون .

وعاد غيلان إلى دمشق ، وتحدد المصادر داره بأنها كانت في ريف بابل القرايس شرق دمشق . وأخذ يتردد على المدينة حيث أثر في معظم علمائها ^(٤) . ومن المحتمل أنه تأثر بمعبد الجهني . ويعتبره طاش كبرى زاده من « أئمة المعتزلة » ويجعله من مدونة الحسن البصري

(١) المقدسي : البدء ج ٦ ص ١٧ . وابن العبري : مختصر الدول ص ١٩١ .

(٢) البندادي : الفرق ص ٧٠ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٤) الكمبي : مقالات ص ٧٦ .

وأصحابه ، أى أنه تتلمذ على الحسن البصرى^(١) . ولا شك أن من عدم الدقة تسمية غيلان ابن مسلم بالمعتزلى ، ولكنه مما لا شك فيه أن غيلان كان أصلاً من أصول المعتزلة ومرجعاً كبيراً لهم وفى الحقيقة كان غيلان المبشر الحقيقى بمذهب العدل .

وكان غيلان داعية للمذهب فى علانية مطلقة ، فلم يتخذ طريق الحسن البصرى - طريق التقية ، وإخفاء عقيدته . وقد نقلت إلينا المصادر المناقشات العديدة التى كانت بين غيلان وبين خصومه ، عن طريقين : طريق أعدائه ، ويبدو فيها غيلان فى صورة المنهزم ، وطريق أنصاره ، ويبدو فيها فى صورة المنتصر .

ويهمنا منها مناقشاته مع عمر بن عبد العزيز . ويبدو أن هذا الخليفة الأموى كان على صلات طيبة به . وكان غيلان يدخل عليه وعمر يسأله عن أحوال الناس ، ويذكر ابن نباتة والملطى مناقشاته العقائدية مع عمر^(٢) . ويظهران فيها عمر المتكلم باسم الجبر متصراً على غيلان - المعبر عن حرية الإرادة . وكانا يتلاحيا بالآيات القرآنية ، يورد هذا آيات الجبر ، وذلك آيات الحرية وتنتهى القصة إلى أن غيلان انقطع فى الجدل ، وأنه وعد الخليفة بالألا يتكلم وفى هذا الأمر أبداً . وفى بوعده . فلما مات عمر ، سال منه السبل .

أما الأخبار المعتزلية ، فتقرر أن عمر كان من محبي غيلان ، وأنه آمن بالقدر وأنه كان يقول « من سره أن ينظر إلى رجل قد وهب نفسه لله ، وفرغها له ، وليس فيه عضو إلا وينطق بالحكمة ، فليُنظر إلى هذا الرجل^(٣) » .

وقد حملت إلينا النصوص المعتزلية رسالته إلى عمر بن عبد العزيز ، ويدعو غيلان إلى الإيمان بمذهب القدرى : أبصرت يا عمر وما كدت ، ونظرت وما كدت .. اعلم يا عمر أنك أدركت من الإسلام خلقاً بالياً ، ورسماً عافياً ، فيا ميتا بين الأموات ألا ترى أثراً فتتبع ، ولا تسمع صوتاً فتنتفع . طفا أمر السنة ، وظهرت البدعة ، أخيف العالم فلا يتكلم ، ولا يعطى الجاهل فيسأل . وربما نجت الأمة بالإمام ، فانظر أى الإمامين أنت ، فإنه تعالى لا يقول : تعالوا إلى النار . إذن لا يتبعه أحد . ولكن الدعاة إلى النار هم الدعاة إلى معاصي الله . فهل وجدت يا عمر حكيماً يعيب ما يصنع ، أو يصنع ما يعيب ، أو يعذب على ما قضى ، أو يقضى ما يعذب عليه . أم هل وجدت رشيداً يدعو إلى الهدى ، ثم يضل عنه ، أم هل وجدت رجياً يكلف العباد فوق الطاقة ، أو يعذبهم على الطاعة ، أم هل وجدت عدلاً لا يحمل الناس على

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٣٥ .

(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١١٨ والملطى : التنبيه .. ص ١٥٨ ، ١٥٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٩ .

للظلم والتظالم ، وهل وجدت صادقاً يحمل الناس على الكذب أو التكاذب بينهم ، كفى بيان هذا بياناً ، وبالعنى عنه عى (١) .

هذا خطاب غيلان المشهور إلى عمر بن عبدالعزيز ، نجده يستخرج فيه عقيدته في العدل الإلهي ، وسواء استجاب عمر لدعوة غيلان أو لم يستجب ، فإنه استدعاه لعدالته وتقواه ، وطلب منه أن يعينه في أمور المسلمين ، وسأله غيلان أن يوليّه بيع الخزائن ورد المظالم ، فوله . ويقف غيلان في سوق دمشق يبيع حوائج بني أمية ، وهو يعلن « تعالوا إلى متاع الخوثة ، تعالوا إلى متاع الظلمة ، تعالوا إلى متاع من خلف الرسول في أمته بغير سنته وسيرته » ويصبح - وهو يبيع الخزائن « من يعزني ممن يزعم أن هؤلاء كانوا أمّة هدى . وهذا متاعهم والناس يموتون من الجوع » و مر به هشام بن عبد الملك - فاستشاط غيظاً وقال « أرى هذا يعينني ويعيب آباءني . والله إن ظفرت به ، لأقطعن يديه ورجليه » .

وحين ولي هشام - أحوال بني أمية وعائيتها - الخلافة خرج غيلان وصاحبه صالح إلى أرمينية يعيان على هشام مظالمه ومظالم بني أمية باسم الحق الإلهي أو الجبر الذي لا مرد له . فأرسل هشام في طلبهما ، فجاء بهما ، ثم استدعاه هشام وناقشه : زعمت أن ما في الدنيا ليس هو عطاء من الله لنا . فقال له غيلان : أعوذ بجلال الله أن يأتمن خوفاً ، أو يستخلف الخلفاء من خلقه فجارا . إن أمّته القوامون بأحكامه ، الراهبون لمقامه ، الذين كابدوا بالعدل الدول ، وخافوا مقاماً لا يجدون عنه حولا . ولا يتعللون بالعلل ، باتوا ومقامهم المحمود ، وليلهم المشهود ، بطول القيام والسجود . لم يول الله وثاباً على الفجور ، ولا ركاباً للمحذور ، ولا شهاداً للزور ، ولا شراباً للخمور ، عند ذلك أمر بحبسه (٢) ومن السجن أخذ يرسل رسائله إلى أصدقائه وأتباعه ، يعلن فيهما مذهب في العدل . وكان من فصحاء الكتاب وبلغائهم ، كما قلنا .

ورأى هشام أن يضني على قتله لغيلان وصاحبه صالح بعض المشروعية ، فدفع به إلى الأوزاعي ليناقشه ، ويفتي في أمره . وكان الأوزاعي عميلاً وضيعاً لبني أمية ، عاش في رحابهم ، يغدقون عليه الأموال ، ويشترون دينه وديناه ، ويتفنون ثمن فتاويه ، وهو يحارب مجتمع المسلمين ، ويفتي بقتل كل من عبر عن آلام هذا المجتمع . وناقش الأوزاعي غيلان ، وثبت غيلان على رأيه ، فألقى الأوزاعي لهشام بتعذيبه وقتله .

فأمر هشام بإخراجهما من السجن ، وأمر بقطع أيديهما وأرجلها ، وأتى هشام متشفياً يقول لغيلان : كيف ترى ما صنع بك ربك . فالتفت غيلان فقال : لعن الله من فعل بي هذا .

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٣ .

ثم عطش صالح ، فاستسقى له غيلان . فقال له بعض أهل الشام : لا نسقيكم حتى تشربوا من الزقوم . فالتفت غيلان إلى صالح مبتسماً وقال : يا صالح . زعم هؤلاء أنهم لا يسقوننا حتى نشرب من الزقوم . ولعمري لئن كانوا صدقوا ، إن الذي نحن فيه ليسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من عذاب الله . ولئن كانوا كذبوا ، إن الذي نحن فيه يسير في جنب ما نصير إليه بعد ساعة من روح الله ، فاصبر يا صالح . . . مقامك مقام شريف ، ومتجرك متجر ربح ، وإنما نقم منا أن قلنا : إن ربنا منصف لا يجرور . . . فقال له صالح : أحياك الله حياً وميتاً ، كما أحييتني حياً وميتاً . . . ثم مات صالح ، وصلى عليه غيلان ، ثم أقبل على الناس يقول : قاتلهم الله ، كم من حق قد أمتوه ، وكم من باطل قد أحيوه ، وكم من ذليل في دين الله أعزوه ، وكم من عزيز في دين الله أذلوه . وذهب الأمويون إلى هشام بن عبد الملك ، وقالوا له : قطعت يدي غيلان ورجليه . وأطلقت لسانه . فقد بكى الناس حوله ونهبهم على ما كانوا غافلين عنه . فأرسل إليه يقطع لسانه . فقليل له : أخرج لسانك . فقال : لا أعين على نفسي . فكسروا فكبه واستخرج لسانه فقطعوه ، فمات رحمه الله ^(١) .

إننا نرى بوضوح أن الرجل — كان من أعظم الشخصيات الإسلامية في تاريخ الأمة الإسلامية كلها ، إنه إنما كان يمثل المجتمع الإسلامي تمثيلاً مثالاً في مقاومته لبني أمية . كان ضمير هذا المجتمع يتكلم باسمه : ويتعذب أشد العذاب لأجله وللسنا نجد في كل ما ترك من كتابات أو رسائل أثراً لتفكير خارجي عن الإسلام . ولا نجد في كتاباته مناقشة عقلية جدلية تقوم على أسس منطقية . كما نرى هذا في مجامع المسيحيين في ذلك الوقت ، المسلحين بالفلسفة اليونانية والمنطق اليوناني . إنما نرى حماساً مذهبياً يأخذ على الرجل كل جوانحه ، وامتداداً لدعوة التابعي الجليل معبد بن خالد الجهني وصديقه ابن يسار — وهما يتاديان : هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم . ويقولون إنما نجري أعمالنا على قدر الله ، كان غيلان يمثل المجتمع الإسلامي . فالسؤال إذن هي في نطاق إسلامي بحت ، ولا تتعداه ، فلا أخذ أصحاب مذهب الإرادة الحرة من بيلاجيوس ولا من يوحنا اللمشي ولا من غيرهما .

ويبدو أن غيلان كان مرجئاً أيضاً ، وقد كان هذا من أثر تلمذته على الحسن بن محمد بن الحنفية ويدعم هذا مؤرخ العقائد الإسلامية الإمام الأشعري ، فذكر أن الغيلانية — أصحاب غيلان — من فرق المرجئة . وكذلك البغدادى والإسفرائينى ، فقد اعتبروا الغيلانية مزيجاً من الإرجاء في الإيمان ومن القدر على مذهب القدرية ^(٢)

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٢ ، ٢٣٣

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ والبغدادى : الفرق ص ١٢٣ والإسفرائينى : التبصير

أما عقيدته في الإرجاء — فقد ترك لنا هذا النص عنه « جائز أن يعذب الله أهل الكبائر ، وجائز أن يعفوا عنهم ، وجائز أن يخلدهم ، فإن عذب أحداً ، عذب من ارتكب بمثل ما ارتكبه ، وكذلك إن خلده ، وإن عفا عن أحد ، عفا عن كل من كان مثله »^(١) وبهذا يكون غيلان مرجحاً فعلاً ، ومن الثابت — كما قلنا — أنه تأثر بأستاذه الحسن بن محمد ابن الحنفية ، وأنه كان يناقض بهذا الأصل الجوارح . وهو أيضاً يبتعد بهذا الإرجاء عن المعتزلة .

ولغيلان أيضاً رأى في فكرة الاستطاعة ، وهي القدرة على الفعل ، وأنها لكي تتحقق ينبغي أن يتحقق فيها السلامة وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات^(٢) . وقد تابعه في فكرته عن الاستطاعة فيما بعد بشر بن المعتز وثمامة بن أشرس — وهما من كبار مشيخة المعتزلة .

وأدلى غيلان أيضاً بدلوه في مسألة معرفة الله — والإيمان به : إن معرفة الله الأولى — هي اضطراب يلقيها الله في الإنسان ، هي ضرورية ، هي اضطراب ، وليست بإيمان . ولعل غيلان هنا يشير إلى الميثاق في عالم الدر . أما الإيمان فهو المعرفة الثانية بالله ، وهي معرفة اكتسابية وهي تشتمل على محبة الله والخضوع له والإقرار بما جاء به الرسول وبما جاء من عند الله تعالى . والإيمان لا يحتمل الزيادة ولا نقصان ، فهو لا يزيد ولا ينقص ولا يتفاضل الناس فيه^(٣) . وقد أثر غيلان في عالمين من علماء المسلمين جميعاً أيضاً بين القدر والإرجاء وهما محمد بن أبي شبيب وأبي شمر الحنفي^(٤) .

ولكن كان أبرز رجال الغيلانية — مكحول بن عبدالله الدمشقي محدث الشام الكبير (المتوفى نحو عام ٨١١٦هـ) ومجموعة كبيرة من محدثي الشام وقضااتها . وكانت الغيلانية وسما على من عرف من رجال الحديث من القلديين بحيث يقول الشافعي عن عبدالرحمن بن ثابت الزاهد « وكان أعلم الناس بقول غيلان »^(٥) وكانت لغيلان كتب ورسائل منتشرة في العالم الإسلامي — أهمها كتاب في الرد على الأوزاعي ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن له من الرسائل ما يدخل في مجلدات تشتمل على التوحيد والعدل والوعد والوعيد وإلى الدعاء لله والتزهيد في الدنيا^(٦) ويذهب

(١) الأشعري : ج ١ ص ١٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ٣٢٨ و ج ٢ ص ١٥٠ والبهنادي :

الفرق ص ١٢٥ .

(٤) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٥ والبهنادي : الفرق ص ١٢٥ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٣ .

(٦) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

الكعبى إلى أنه كان يدعو إلى الله بقوله ورسائله^(١). وقد بقيت رسائل غيلان إلى مدى طويل في العالم الإسلامى تؤثر في الكتاب والبلغاء ويحفظها العلماء والزهاد^(٢). وكانوا يزاجون بينها وبين مواعد الحسن البصرى^(٣).

وبقيت الغيلانية فرقة متميزة ، أثرت حقاً في المعتزلة إلى أكبر حد ، ولكن كان لها كيانها الخاص بها . ويذكر القاضى عبد الجبار المعتزلى نفسه أن لغيلان أصحاباً كثيرين في نواحي الشام يقال لهم الغيلانية^(٤).

كانت الغيلانية فرقة سياسية ، قامت كما قلت باسم المجتمع الإسلامى ضد الحكم الأموى ، الذى أنزل به عسفه وقسوته وضراوته وكانت غاياتها سياسية أكثر منها دينية كانت ثورة على الظلم الاجتماعى والاقتصادى الذى قام به الأمويون باسم الجبر الإلهى ، وحين قتل مؤسسها استمرت - فيما يبدو - وكفرقة سرية ، وما لبث أن انضم إليها أمير أموى يزيد ابن الوليد بن عبد الملك المشهور بالناقص ، لأنه أنقص الزيادة التى كان الوليد بن يزيد ابن عبد الملك الخليفة « الخليفة » زادها في أعطيات الجند ، ليضمن ولائهم .

ثار يزيد مع جمهور الغيلانية ، وقضوا على الخليفة الخليفة عام ١٢٦ هـ في معركة عسكرية كبيرة^(٥).

وقد أعلن يزيد مبادئ الغيلانية في خطبته بعد أن قتل الخليفة « إن لكم على ألا أضع حجراً ، ولا أجرى نهراً ، ولا أكتثر مالا ولا أعطيه زوجة ولا ولداً ، ولا أنقل مالا من بلد إلى بلد حتى امتد فقر ذلك البلد وخصائصه أهله بما يغنيهم .

فإن فضلت فضلة ، نقلته إلى البلد الذى يليه مما هو أحوج إليه ولا أجهزكم في ثغوركم فأفنتكم وأفنت أهاليكم ، ولا أغلق بابى دونكم فياكل قلوبكم ضعيفكم ، ولا أحمل على أهل جزيتكم ما أجليهم به عن بلادهم ، ويتقطع نسلهم .

ولكن لكم أعطياتكم في كل سنة وأرزاقكم في كل شهر ، حتى تستدر المعيشة بين المسلمين ، فيكون أقصاهم كأدناهم^(٦) وفي الخطبة ، كما نرى ، نفس غيلان وآراؤه ، وهى

(١) الكعبى : مقالات ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٩ .

(٤) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٠ .

(٥) الكعبى : مقالات ص ١٠٧ .

(٦) الكعبى : مقالات ص ١١٦ .

تذكرنا بخطبته أمام خلافة عمرو بن عبد العزيز وهي الخطبة التي قتله لأجلها هشام بن عبد الملك وينبغي أن نلاحظ أن الغيلانية هي التي خرجت مع يزيد لا المعتزلة، وقد وضعوا بهذا مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد تبنت المعتزلة هذا المبدأ نظرياً، ولكنهم لم ينفذوه في عهد يزيد^(١) مع أن عمرو بن عبيد كان يفضل يزيد عن عمرو بن عبد العزيز، وكان له رأى من أسوأ الآراء في عمرو بن عبد العزيز. وكان عمرو بن عبد العزيز من أدياء العدالة، وممثلاً بارعاً، أما الخليفة العادل من بين خلفاء بني أمية، فقد كان يزيد بن الوليد. وكان عمرو ابن عبيد على وشك القيام لمعونته، لولا أن يزيد توفي بعد ستة أشهر من خلافته.

ولم يخرج المعتزلة بعدها، بل اعتزلوا كل مشاركة إيجابية في أى حركة سياسية، حتى توفي عمرو بن عبيد في عهد جعفر المنصور الخليفة العباسي.

أود أن أنتهي من هذا إلى أن الغيلانية كانت فرقة سياسية عملية، كان أساسها بلا شك نظرياً — يتضح في تبنيها لفكرة الاختيار الإنساني، وإنكار للجبر الإلهي، كانت هذه الركيزة الأولى لقيامها، ولكن كان المقصود بهذا الرأى النظرى إنكار الظلم الاجتماعى الذى فرضه بنو أمية على جماهير المسلمين، فقامت في الشام لا في العراق.

وأدت عملها الكبير في زعزعة أركان الحكم الأموى في عقرداره.

لقد مثلت الغيلانية، التزوة الحيوية الأولى للمجتمع الإسلامى، وانطلقوا فعلاً من بناء هذا المجتمع، والتزوة الحيوية — كما قلت من قبل، هي تعبير جزئى عن المجتمع، وانتفاضة من انتفاضاته، وهي تتمثل في رأى مخالف لرأى حكامه، وإن كانت لا تعبر عن المجتمع تعبيراً كاملاً، وتعنى أيضاً صرخة داوية لا تؤدي إلى تحطيم الحاكمين بقدر ما تؤدي إلى إقلاقهم وزلزلة أقدامهم، إنها هي الإرهاصات الأولى لثورة المجتمع، ولكنها ليست حقيقة ثورته.

تلك هي الصحيفة الأولى من صحف القلدريه — وهم المبشرون الأول بمذهب الإرادة الإنسانية الحرة، ولكن قام من يرد عليهم لا باسم بنى أمية، ولكن خلال تأويل عقلى، وكانوا أيضاً حاجة من حاجات المجتمع، ونزوة من نزواته. وهم المجبرة الأوائل أو الجهمية.

الفصل الثاني

المجبرة الأوائل : الجهمية

نشأة التأويل العقلي

إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، فإن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية ، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل ، فوصلت مشوهة ناقصة . وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة ، وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجيه . ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق وسأحاول خلال البحث التركيبي الذي أقوم به في هذا الفصل ، أن أبين حقيقة هذه النشأة .

إن الحركة العلمية الأولى ، التي سادت العالم الإسلامي ، كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث ، كان تكوين نصوص السنة هو العمل الأول الذي انبرى له جماعة من « خالص التابعين » . يتبعونه « رواية » وينفقون الجهد الجهد في سبيل إقامته — وأقصد بإقامته هنا تتبع السنة حيثما كانت . ونحن نعلم أن الخليفة الثاني كان قد نهى عن جمعها حتى لا تختلط « بكتاب الله » . وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية ، وقد حفظ لنا بهذا « الأصل الثاني » للإسلام في جوهره . ولكن نرى أن مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند ، وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع ، ونرى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالهشيم ، وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث واردة عن الرسول ، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار « أو السلف » وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند ، وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً راعياً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث . ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملاً عادياً في ذلك الوقت لدى كثير من دوائر العلماء . واختلف هذا الحشوجغرافياً وبيئياً وعقائدياً ومن الواضح أن هذا الحشو الذي أقام عالماً فوكلورياً للجمهور الشعبي كان نزوة من نزوات المجتمع لا بد أن يعيش المجتمع حيويّاً في آلامها وأن ينم فيها وأن يتغنى بها . تلك نزوة حيوية في بناء كل مجتمع إنساني .

وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلي ، لقد راعهم هذا الحشو الكبير الذي دخل الحديث ، وضاقوا ذرعاً بمنهج السلف في محاولة رد هذا الحشو عن طريق صحة السند فقط ، بينا هذا الحشو لا يعارض السمع فقط ، بل يعارض العقل . ثم امتدت المعارضة إلى منهج السلف أنفسهم ، منهج التمسك بالظاهر ، وعدم التأويل ولو كان التأويل يجيزه قواعد اللغة ، وبهذا ظهرت الاصطلاحات الفنية : « العقل » ، مقابلاً للنقل ، و « التأويل » مقابلاً للتقليد و « التوفيق » مقابلاً للتوقيف و « الدراية » مقابلة للرواية . وبدأ النزاع عنيفاً ، فتدخل فيه السياسة أحياناً ، والتنافس العلمي أحياناً ، وسقط فيه صرعى كثيرون . ومازال النزاع قائماً ، فقد انتقل التأويل الذي وضعه الجهمية قديماً إلى المعتزلة ، ومن المعتزلة انتقل إلى الشيعة الاثني عشرية ، وأما مذهب الظاهر والتمسك بالأثر ، فقد بقي حتى الآن في مذهب السلف وتوسط الحلف بين الاثني عشرية ، يوفقون بين المعقول والمنقول ، ويتخذون طريقاً وسطاً بين الفريقين المتضادين ، والإسلام إنما أتى ليوجد أمة وسطاً ، ولذلك فإن المذهب الأخير قد ساد العالم الإسلامي .

ولا شك أن هذا التأويل العقلي نزوة جيوية أيضاً مضادة لنزوة الحشو والاثني عشرية : التأويل والحشو من أعماق المجتمع .
والآن أنتقل إلى بدء الحركة العقلية ، محاولاً أن أضعها في إطارها الحقيقي خلال الغموض والتقطع الذي سيطر على ما لدينا من أخبار عنها .

١ - الجهم بن درهم :

إن أول مسلم خاض المعترك العنيف ، ونادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجهم بن درهم . وكل ما وصل إلينا من أخبار عنه غامض أشد الغموض ، مشوه أشد التشويه . ذكروا أنه كان من خراسان ، وأنه كان من موالى بني مروان . وذكروا أنه كان مؤيداً لمروان بن محمد ، وأنه كان ينسب إليه ، فيقال له مروان الجهمي^(١) . ويذكر ابن تيمية أن ما أصاب مروان بن محمد من مصائب ونكبات وانقراض حكم بني أمية على يديه ، إنما كان بسبب انتسابه للجهم المعطل . وقيل إنه من حران وإنه كان صابئياً .

وسكن الجهم بن درهم دمشق . وحددت المصادر مكان داره^(٢) . وذكر الطبري في كتابه

(١) النهي (المتوفى سنة ٨٥٢) . ميزان الاعتدال : يقول الجهم بن درهم عداده في التابعين

مبتدع ضال ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) ابن كثير : تاريخ ابن كثير ج ٩ ص ٢٥٠ .

شرح أصول السنة : « إن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سنة ثيف وعشرين ومائة »^(١) . وتذكر المصادر أن الجعد قد أخذ بدعته عن بنان بن سيمان ، وأخذها بنان عن طالوت ابن أخت لييد ابن أخت أعصم ، وقد عاصر لييد بن أعصم الرسول صلى الله عليه وسلم وكان عدواً له ، وقد اشتغل لييد بالسحر وكان يقول بخلق القرآن^(٢) . وقد ذكر هذا القول الأخير عن الجعد ، ويقال إن لييداً أخذ قوله عن يهودى باليمن^(٣) ، وأخذ عن جعد الجهم بن صفوان الخزرى الترمذى .

ويبدو أن القصة قد وضعت من أعداء الجهم — كما قلت من قبل — لتبين أن أصل المذهب يهودى من اليمن ، وقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة : أن تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه :

أما ابن النديم فيقدم إلينا رواية أخرى عن الجعد ، فإنه يعتبره مانوياً : « . كان الجعد ابن درهم الذى ينسب إليه مروان بن محمد فيقال مروان الجعدى ، وكان مؤدباً له ولولده فأدخله في الزندقة »^(٤) . وهذه الرواية الغريبة انفرد بذكرها ابن النديم ، ولا نجد لها سنداً في غير الفهرست من الكتب ، ويبدو فيها تحامل ابن النديم الشيعى على مفكر عاش في رحاب الأمويين ، وتلمذ عليه خليفة من خلفائهم ، ولم يغفر له عنده أنه قتل أيضاً بيد الأمويين كما سنرى بعد قليل .

وتذكر المصادر التاريخية المتعددة أن الجعد أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن . وأن هذا القول قد أوغر صدور الأمويين عليه فطلبوه ، فهرب من دمشق وذهب إلى الكوفة وعاش بها ، فلقبه فيها الجهم بن صفوان وأخذ هذا القول عنه ، وما لبث أمير الأمويين على الكوفة ، القاسمى القلب خالد بن عبدالله القسرى أن قبض على الجعد ووضع في السجن ، وشكا آل الجعد إلى هشام بن عبد الملك ضعفهم وطول حبس الجعد ، فقال هشام : أهو حى بعد ؟ وكتب إلى خالد في قتله فأتى به في الوثاق يوم أضحى ، وصلى صلاة العيد ، وخطب وقال في آخر خطبته : « انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم ، فلما أريد اليوم أن

(١) ابن تيمية ، الفرقان بين الحق والباطل ، والرسائل الكبرى . ص ١٣٧ ، ١٤٢ .

(٢) ابن كثير : تاريخ . . وكانت له بها دار بالقرب من الفلاسيتين إلى جانب الكنيسة ذكره ابن عساكر قلت وهى محلة من الخواصين اليوم غريبها عند حمام القطنين الذى يقال له حمام فلينس .. ج ٩ ص ٢٥ .

(٣) نفس المصدر : نفس الصحيفة وأيضاً انظر ابن نباتة المصرى . شرح العيون في شرح رسالة ابن زيد ص ١٨٦ .

(٤) ابن النديم : الفهرست — ص ٤٨٦ .

أضحى بالجعد بن درهم فإنه يقول : وما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين في أصل المنبر^(١) أما صاحب شذرات الذهب فيوردها كالاتي : خطب خالد بن عبد الله القسري الدمشقي بواسط يوم أضحى ، وكان ممن حضره الجعد بن درهم ، فقال خالد في خطبته : الحمد لله الذي اتخذ إبراهيم خليلاً وموسى كليماً ، فقال الجعد وهو بجانب المنبر : لم يتخذ الله إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً ، فلما أكل خالد خطبته قال : يا أيها الناس ضحوا ، قبل الله ضحاياكم فإني مفرج بالجعد بن درهم ، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولا موسى كليماً . . . في كلام طويل ، ثم نزل فذبحه في أسفل المنبر . والجعد هذا أول من نفي الصفات ، وعنه انتشرت مقالة الجهمية ، إذ هذا حذوه في ذلك الجهم بن صفوان . قال الذهبي في المغني : الجعد بن درهم ضال مضل زعم أن الله تعالى لم يتخذ إبراهيم خليلاً^(٢) ، ويجمع المصادر على أنه أول من نادى بالتعطيل ، وبمذهب نفي الصفات وبنظرية خلق القرآن وأن الجهم بن صفوان أخذ عنه كل هذا^(٣) . ويذكر ابن كثير وابن نباتة أنه أول من قال بخلق القرآن من أمة محمد صلى الله عليه وسلم^(٤) .

نستطيع أن نستخلص من هذا :

أولاً : محاولة السلف من ناحية ، والمعتزلة من ناحية أخرى تعليل موقف الجعد بن درهم الفكري بسبب معيشته بين اليهود ، كما يذكر ابن نباتة وابن كثير ، أو بين المانوية كما يذكر ابن النديم ، وأنه أخذ آراءهم منهم . ثانياً : لا نستطيع أن نصدق أن قتله كان لآرائه الفكرية ، بل يبدو أنه لسبب سياسي ، فإن خلفاء الأمويين ولائهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة ، وقد رأينا مثل هذا في قصة مقتل غيلان الدمشقي ، كما سترها في مقتل الجهم بن صفوان . ثالثاً : كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . والتعطيل وأنه ينادى بأن الله لم يكلم موسى تكليماً .

يمكننا إذن من الأقوال السالفة أن نضع صورة تركيبية لآراء الجعد : فالجعد أول من نادى بالتعطيل . و « التعطيل » اصطلاح وضعه السلف وصفا للمعتزلة وسالفهم ، ومعناه النفي إنكار الصفات القديمة القائمة بالذات ، فالجعد إذن من نقاة الصفات بل أول من نادى بهذا . وقد أداه نفي الصفة إلى القول بخلق القرآن — أي أنه أنكر الكلام القديم . وهذا يفسر ما ذكره

(١) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ وكذلك ابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ .

(٢) ابن العباد - شذرات الذهب ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ .

(٣) ابن تيمية : الرسالة الحموية ص ١٥ ، ابن تيمية : موافقة صريح المعتزل ج ١ ص ١٩٢ .

(٤) ابن نباتة : سرح ص ١٨٦ ، وابن كثير ج ٩ ص ٣٥٠ ، والذهبي - ميزان الاعتدال

القسرى من أن الجعد يقول « إنه ما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ إبراهيم خليلاً » ، أى أن الله لم يكلم موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام حادث ، ولم يتخذ إبراهيم خليلًا في القديم ، وإنما في زمان حادث . وإذا كانت هذه كلها حوادث ، فكيف يكون القرآن وهو محتواها ، قديماً .

غير أن ثمة تفسيراً آخر لكلام الجعد ، إذا صح أن الجعد كان يعيش في وسط يهودى : إنه أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المحسنة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسمانياً لموسى ، وكلمه كلاماً مادياً ، فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله : إن الله لم يكلم موسى تكليماً ، أى لم يكلمه على تلك الصورة المحسنة التى عرفها اليهود ، هذا ما أراده الجعد ، ولم يفهم القسرى هذا^(١) .

ولكن هذا كله لن يفسر لنا الموقف الحقيقى للجعد بن درهم تجاه الفكر الإسلامى ووضعه الممتاز فيه ، غير أن النص الرائع الذى عثرت عليه فى ابن الأثير ، بل ذكره أيضاً ابن عساكر فى تاريخه ، يبين الموقف الأصيل لهذا الفكر المجهول لدى الباحثين وهو : « أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول : أجمع للعقل . وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً : ويلك يا جعد ، اقصر المسألة عن ذلك إني لأظنك من الهالكين ، لو لم يخبرنا الله فى كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك ، وأن له عيناً ما قلنا ذلك ، وأن له نفساً ما قلنا ذلك ، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك ، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك »^(٢) هذا هو موقف الجعد بن درهم وهو الذى أدى إلى قتله تلك القتلة العنيفة : إنه يتوضأ لكي يستمع إلى وهب بن منبه ، وإنه ليعلم أنه العقل ما يسعى إليه ويجمع نفسه له ، لقد راعه الحشوا الكبير ، والإسرائيليات التى دخلت الحديث ، فيسأل عن صفات الله ، وهل لله حقاً يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كأنفسنا ؟ وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا الحادثة ؟ إنه يريد التفسير العقلى ، إنه يريد تحكيم العقل فى كل شئ .

إن جبار بنى أمية قد اهتز غضباً حين استمع لآرائه وبخاصة أنه كان من مواليهم ، ومؤيداً لأحد أمرائهم وقد أصبح هذا الأمير فيما بعد خليفة المسلمين ، فطلبه ، فهرب إلى الكوفة ، وهناك قتل — كما قلنا — بعد أن اعتنق آراءه رجل كانت له الأهمية الكبرى فى تاريخ الفكر الإسلامى . . . وهو الجهم بن صفوان . . . ولكن الجعد بن درهم كان أول رواد التفسير العقلى فى الإسلام .

(١) قتل القسرى سنة ١٢٨ فلا بد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ .

(٢) ابن كثير — الكامل — ج ٩ ص ٣٥٠ .

٢ - الجهم بن صفوان :

والجهم بن صفوان شخصية من أكبر شخصيات الإسلام ، وقد نسبت إليه فرقة الجهمية ، ثم نسبت إليه المعتزلة : فلقبت المعتزلة منذ عهد المأمون بالجهمية . ومع أن الفرقتين تنفقتان في أصول هامة ، غير أنهما تختلفان في أصول جوهرية أيضاً . ومن المحتمل كثيراً أن نجد لدى الجهمية أصلاً ومبدءاً للمعتزلة ، ولكن من جهة نستطيع أن نجد فيها أيضاً أصلاً ومبدءاً لطائفة الحبرة . وهذا ما يبين أهمية جهم بن صفوان في تاريخ الفكر الإسلامى . ويذهب كاتب حديث هو جمال الدين القاسمى الدمشقى إلى القول بأنه « قد يظن أنها (الجهمية) أمست أثراً بعد عين ، مع أن المعتزلة فرع منها ، وهى فى الكثرة تعد بالملايين » . ولم يتنبه القاسمى إلى أن المذهب المعتزلى قد دخل فى قلب مذهب الشيعة ، وما زالت الشيعة تعيش . والقاسمى قد تنكب الطريق إذ يقول « إن المتكلمين المتأخرين المتسويين للأشعرى يرجع كثير من مسائلهم إلى مذهب الجهمية كما يدريه المتبحر فى فن الكلام والموازن بين أقوال هؤلاء وأقوال السلف^(١) .

والقاسمى يردد هنا أقوال ابن تيمية ، وهى أقوال ملؤها الحقد والكذب على رجال الأشاعرة العظماء من أمثال أئمة الهدى فخر الدين الرازى والآمدى ، وغيرهما من مفكرين حملوا لواء الإسلام علمياً وفكرياً ، وكان لهم مذهبهم المنبثق عن الكتاب والسنة ، والمتناسق تناسقاً منهجياً مع العقل .

أما الجهم بن صفوان ، ويكنى أبا محرز ، فقد نشأ فى سمرقند بخراسان ، ثم قضى فترة من حياته الأولى فى ترمذ ، وكان مولى لبني راسب من الأزد^(٢) وليس لدينا أى أخبار عن دراسته أو عن أساتذته سوى أنه — وهذا ما تجمع عليه المصادر — أخذ عن الجعد بن درهم^(٣) ويبدو أنهما تقابلا فى الكوفة وأن جهماً قضى بها فترة من الزمن يقول ابن كثير : سكن الجعد الكوفة فلقبه فيها الجهم بن صفوان ، فتقلد هذا القول عنه^(٤) وهناك عرف الجهم منهج الجهد وهو منهج التأويل وعدم الاهتمام بعلم الحديث ، وقد راعه الحشواهالائل الذى أدخل فى

(١) جمال الدين القاسمى الدمشقى — تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٦ .

(٢) ابن حجر العسقلانى — الميزان : ج ٢ ص ١٤٢ واللهبى : ميزان الاعتدال ج ١

ص ١٨٥

(٣) ابن العباد : شذرات ج ١ ص ١٦٩ - ١٧٠ وابن كثير تاريخ . ج ١ ص ٢٦ - ٢٧ ،

وكذلك ج ٩ ص ٣٥٠ - وابن الأثير - الكامل ج ٥ ص ١٢٧ .

(٤) ابن كثير : تاريخ ... ج ٩ ص ٣٥٠ .

الحديث ، كما راعه عدم اهتمام المحدثين « بالدرواية » واقتصارهم فقط على الرواية ، ويقول ابن حجر « وما علمته روى شيئاً ولكنه زرع شراً عظيماً » . ثم رجع إلى ترمذ ، وقد امتلأ حماساً لآرائه التي سنقصلها فيما بعد ، وبدأ ينشرها ويذيعها ، وكان ذا أدب ونظر وذكاء وفكر وجدال ومراء ، ثم انتقل إلى بلخ حيث كان يعيش هناك المفسر المشهور مقاتل بن سليمان (المتوفى عام ١٥٠هـ) وكان يصلى معه في مسجده ، ثم اختلفا واستطاع مقاتل بن سليمان بما له من نفوذ أن ينفيه إلى ترمذ ، فبقي بها حتى دعاه الحارث بن سريج لمشاركته في حربه ضد بني أمية وشارك الجهم في الحرب ، حتى قتل الحارث وجهم في قصة محزنة عام ١٢٨^(١) فقتله إذن كان لسبب سيامي وليس لسبب ديني . وأما أن هشام بن عبد الملك أرسل إلى عامله على خراسان نصر بن سيار : أما بعد ، نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية ، فإن ظفرت به فاقتله . . فهذا فقط ذر للرماد في العيون ، فجهم لم يكن من الدهرية ، وإنما كان ، كما لاحظ القاسمي بحق ، كاتب الحارث بن سريج ، وكلاهما كانا يدعوان لله ولرسوله^(٢) .

ما هي العلل التي دعت جهماً إلى القيام بنشر آرائه ؟

أولاً : معبد الجهنى - فقد راعت آراء مغيب الجهنى في القدر جهماً ، وكان جهم جبرياً ، فقام في خراسان يدعو إلى اعتناق فكرة الجبر المطلق .

ثانياً : مقاتل بن سليمان - قلنا إن جهماً ذهب إلى بلخ ، وقابل فيها المفسر المشهور مقاتل بن سليمان وكانت شهرته قد عمت البلاد الإسلامية . ولكن مقاتلا كان مشبهاً ، بحيث يقول الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان « أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء ، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه ، إن هذا معطل وذلك مشبه ، وإن لهما رأيين خبيثين » ونستخلص من هذا أن جهماً نادى بنفي الصفات حين رأى مقاتل ابن سليمان ينادى بالتشبيه . ويقول المصادر إن مقاتلا كان يضبط الإسناد ، وكان يقص في الجامع بمرو ، فقدم جهم ، فجلس إلى مقاتل ، فوقعت العصبية ، أى فوقعت الشحناء والبغضاء بينهما ، فوضع كل واحد منهما كتاباً على الآخر . ويقول الجوزجاني « كان مقاتل دجالاً جسوراً »^(٣) ولم يصل إلينا كتاب جهم ، ولكن بقيت أجزاء من تفسير مقاتل كما أن كتاب الاستقامة والرد على أهل الأهواء لنخشيش بن أصرم (المتوفى عام ٢٥٥هـ)

(١) الطبرى - تاريخ الأمم والملوك ج ٧ ص ٢٢٠ ، ١٢١ ، ٢٣٦ وأيضاً ٢٣٧ وما بعدها

وج ٩ ص ٤٢ ، ٤٣ - وابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٢٧

(٢) القاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ١٢ ، ١٣

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٣ ص ١٦٩ .

ما زال موجوداً ، وخشيش من أعظم الثقلة ولكنه كان حشويّاً^(١) ومع أن الكتّابين ليسا بين يدي الآن ، ولكن قد نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع لأبي الحسين أحمد بن عبد الرحمن الملطي (المتوفى عام ٥٢٧٧هـ) ويعتبر هذا الكتاب من أقدم الكتب التي تكلمت عن الفرق الإسلامية الأولى . وقد استند الملطي في عرض آراء جهم على كتابي مقاتل وخشيش .

كانت هناك إذن عداوة ضارية بين جهم والحشوية . وقد تغالى جهم في التنزيه قدر تغالى أعدائه في الحشو والتشبيه والتجسيم . وهذا ما دعا الملطي أن يردد التهمة القديمة التي وضعها كتاب الرد على الزنادقة والجهمية : أن الجهم بن صفوان اشتق كلامه من السمعية ، أو أنهم شككوه في دينه ، حتى ترك الصلاة أربعين يوماً . وقال : لا أصلي لمن لا أعرفه ، ثم خرج بعد عزله واشتق هذا الكلام ، أي كلام السمعية ، وبني عليه من بعده آراءه في التنزيه^(٢) .

وهذا الكلام لا أساس له من الصحة . وقد رأينا من قبل كيف حاول بن النديم أن يرد آراء الجهم بن درهم إلى المانوية ، كما أن ابن تيمية يجعله فيلسوفاً صابئاً حرنانياً ، تلك محاولة قام بها خصوم المذاهب . وفي الحقيقة أن الجهم بن صفوان كان مفكراً مسلماً . بل خرج داعياً مع الحارث بن سريج إلى الكتاب والسنة ، أو بمعنى أدق كان يؤمن بالأصل الإسلامي المشهور « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد لاحظ البغدادي والإسفرائيلي مع شدة عداوتهما لخالف مذهب أهل السنة والجماعة — أن جهم بن صفوان كان يحمل السلاح ويحارب السلطان^(٣) . ويقول الإسفرائيلي « ومع هذه البدع التي حكيناها عنه ، كان يعاني الخروج وتعاطى السلاح وكان يحمل السلاح ويخرج على السلطان ويتصب القتال معه ، ورافق الحارث ابن سريج في وقائعه ، وخرج على نصر بن سيار حتى قتله سلم بن أحوز المازني في آخر أيام مروانية^(٤) . ويقول السلفي المتأخر جمال الدين القاسمي الدمشقي أن الجهم بن صفوان ومخدومه الحارث بن سريج كانا « يقيمان أحكام الكتاب والسنة ، وجعل الأمر شورى ، وأبى الانغماس في إمرة الظالمين ، ورفض أعطياتهم والعمل لهم » . وفي موضع آخر يقول « إن الدهرية لا يقرون بالوهمية ولا بنبوة ، وجهم كان داعية للكتاب والسنة ، ناقماً على من انحرف عنهما مجتهداً في أبواب من مسائل الصفات ، فلا يستحل نبزه بالدهرية^(٥) » .

(١) مقدمة التنبيه في الرد على أهل الأهواء ص ٧ .

(٢) الملطي : التنبيه ص ٩٦ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١٢٨ .

(٤) الإسفرائيلي : التبصير . . ص ٦٤ .

(٥) جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ١١ ، ١٢ ، ١٣ .

ثالثاً : المنهج العقلي - إن تحكيم العقل في النصوص كان دعوة جديدة بدأها الجهد ورأى جهم صحتها . وبخاصة أن اليهود والنصارى من ناحية ، والمناوية والمذاهب الفارسية من ناحية كانت تتقدم بقوة وقوة لمحاربة الإسلام ومجادلته ، فرأى أن منهج الحديث لا يفيد بشيء ، بل إنه يحمل إلى الإسلام سمواً شديدة لم يقو علماء الحديث على مقاومتها ، فأنبرى لوضع هذا المنهج ، وهو المنهج الذي اعتنقه المعتزلة فيما بعد ، وحاربوا به أعداء الإسلام .

ولا شك أن للجهم بن صفوان فضلاً كبيراً على الإسلام ، ولكنه ، كما يقول محمد بن زاهد الكوثري في مقدمته الرائعة لتبيين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، « أفرط في النفي حتى قال : إن الله لا يوصف بما يوصف به العباد ، ولم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى ، والمنوع هو الثاني دون الأول ويشترط كونه وارداً في الشرع ، لأن العلم مثلاً ما ورد وصف الخالق به والمخلوق ، مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى ، لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي ، وكذلك بقية الصفات »^(١) .

آراء الجهم بن صفوان الكلامية

قلنا إن منهج الجهم بن صفوان - الذي أدخله في الحياة العقلية الإسلامية - هو التأويل ، فبدأ يطبق منهج التأويل على كل المشكلات العقلية التي كانت تشغل العالم الإسلامي حينئذ ومع أن كتابه الذي وضعه عن مقاتل بن سليمان لم يصل إلينا ، إلا أن جملة آرائه قد احتفظ بها مؤرخو الفرق . كما أن نشر كتاب التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع للملطى قد كشف لنا عن مجادلاته مع مقاتل بن سليمان ، إذ أن الملطى استند في تفنيد آراء الجهم على آراء مقاتل . وسأقدم لكم ملخصاً عاماً لأهم آرائه .

مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

الله ذات فقط ، وليس شيئاً ، « لا يقال إنه شيء » ، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل ، ولأن ذلك تشبيه لله بالأشياء^(٢) . ويقول الملطى إن جهماً يقول « إن الله لا شيء »

(١) محمد بن زاهد الكوثري ، مقدمة تبين كذب المقتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري :

لابن عساكر ص ١٢ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٨١ ، ٢٨٠ ج ٢ ص ١٨ ، والملطى -

التنبيه ص ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٥ .

وما من شيء ولا في شيء ، ويبدو أنه كان يرد على طوائف من المسلمين تقرر أن الله شيء بمعنى أنه جسم ، إذ أن الأشعري يقرر أن المشبهة تقول « معنى أن الله شيء ، معنى أن جسم » . فجهم إذن ينكر شيئية الله بمعنى جسميته ، أو أنه موجود بمعنى الوجود الحسي . ولكن هل معنى هذا أن جهماً ينفي الصفات الأزلية كلها وأنه معطل للصفات وأنه ليس له (تعالى) علم ولا قدرة ولا رحمة ولا غضب ولا نحو ذلك من صفاته ^(١) ؟ ! يذكر الملطي : إن جهماً يقول « لا يقع عليه صفة ، ولا معرفة شيء ، ولا توهم شيء ، ولا يعرفون الله فيما زعموا إلا بالتخمين فوقعوا عليه اسم الألوهية ، ولا يصفونه بصفة تقع عليها الألوهية » ^(٢) .

إن الشهرستاني يقول إن جهماً « نفي الصفات الأزلية » ، ولكنه استدرك فقال إن جهماً يقرر أن الله « لا يجوز أن يوصف بصفة يوصف بها خلقه ، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، ففنى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً خالقاً ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة والفعل والخلق » ^(٣) . وعند البغدادي أن جهماً يقول « لا أضفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره كشيء وموجود وحى وعالم ومريد ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر وموجد ، وفاعل وخالق ومحبي ومميت لأن هذه الأوصاف مختصة به وحده » ^(٤) . وكذلك الإسفراييني : « كان جهم يقول إن الله تعالى لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد ، فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم ، أو مريد أو موجود ، لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال : إنما يقال في وصفه أنه قادر ، موجد ، فاعل ، خالق ، محبي ، ومميت ، لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد » ^(٥) . ونرى من هذا أن جهماً لا ينفي الصفات الأزلية وإنما يحاول فقط تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ؛ فاحتفظ الله بصفات القدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، فجهم ليس معطلاً بإطلاق ، وإنما كان ينكر التشبيه الذي انتشر على أيدي الحشوية من أمثال مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحي .

أنكر جهم الصفات الأزلية التي يوحى مدلولها بالمشاركة مع المخلوقات ، وكانت أهم مشكلة تصادفه في هذه الصفات هي مشكلة العلم ، فقرر جهم أن علم الله محدث ، هو أحدثه فعلم به ، وأنه غير الله . وينقل عنه ابن حزم أن « لو كان علم الله تعالى لم يزل ، لكان لا يخلو عن أن يكون هو الله أو هو غيره ، فإن كان علم الله غير الله وهو لم يزل ، فهذا تشريك

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٢٠ .

(٢) الملطي : التنبيه ص ١٩٣ ، ١٩٤ - ونقل الملطي لا يتسم بالحيدة .

(٣) الشهرستاني - الملل ج ٦ ص ١٢٣ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ .

(٥) الإسفراييني : التبصير .. ص ٦٤ .

فه تعالى وإيجاب الأزلية لغيره تعالى وهذا كفر ، وإن كان هو الله ، فالله علم ، وهذا إلحاد^(١) ولكن كيف أحدث هذا العلم ؟ نقل الأشعري عنه نصين مختلفين . أحدهما أنه « قد يجوز عنده أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلاً » ومعنى هذا أن علم الله حادث ، ولكن الله أحدثه قبل حدوث الأشياء . والنص الآخر هو : « أن الله يعلم الشيء في حال حدوثه . ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم ، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل^(٢) » ، ومعنى هذا أن علم الله حادث يحدث الحوادث . ولكن المرجح أن الجهم يذهب إلى القول الثاني والأشعري يقرر في موضع آخر أن الجهم يقول : « إنه لا يقال إن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »^(٣) .

ويقرر جهم أن علم الله حادث لا في محل ، أو بمعنى أدق أثبت للباري علوماً حادثة لا في محل^(٤) . ويعلل جهم هذا بما يأتي : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، لأنه لو علم به قبل خلقه ، لم يخل إما أن يكون علمه بأنه سيوجد يبقى بعد أن يوجد أم لا ، ولا يجوز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العلم بأنه سيوجد ، لأن العلم بأنه أوجده غير العلم بأنه سيوجد ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلاً وهو على الله سبحانه محال . وإن لم يبق علمه بأنه سيوجد بعد أن أوجده ، فقد تغير ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعين أن يكون علمه حادثاً يحدث الإيجاد ، وذلك يؤدي إلى أن ذاته محل للحوادث ، وهو محال . وإما أن يحدث علمه في محل ، وهو أيضاً ، لأنه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم الباري تعالى ، وهو محال . فتعين أن يكون علمه حادثاً في محل^(٥) .

يقدم هذا النص الرائع الذي أورده لنا البغدادي والشهرستاني صورة من صور تفكير الجهم . إن الجهم يحاول في هذا النص تنزيه الذات المطلقة عن كل تغير ، والعلم كصفة أزلية تتناول المعلومات الحادثة ، ستؤدي في نظر الجهم إلى تغير في العلم ، وبالتالي إلى تغير في الذات ، ثم لا يمكن أن يكون العلم في محل لأن العلم هو علم بالحوادث ، وهذا المحل إما أن يكون ذات الله ، فتكون ذات الله محلاً للحوادث . . . هذا ما سيذهب إليه الكرامية فيما بعد ، وهو محال عند الجهم . وإما أن يكون في محل ، فيكون المحل موصوفاً بصفات العلم الإلهي ، وهذا محال ،

(١) ابن حزم : الفصل ج ١٢ ص ١٢٧ ، وما بعدها وقد أورد ابن حزم نصوصاً في غاية الأهمية للجهم بن صفوان .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٤٨٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين .. ج ١ ص ٣٨ .

(٤) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١١٣ والواقى الصفدي ١٤٧ - ١٤٨ .

(٥) البغدادي : نفس المصدر نفس الصحيفة والواقى الصفدي بنفس الورقة .

وقد دعاه هذا إلى « أن يثبت علومًا حادثة بعدد المعلومات الموجودة »^(١) فالعلم الحادث يتجدد دائماً بتجدد الحوادث .

والكلام كالعلم صفة حادثة ، فلم يكلم الله موسى بكلام قديم ، وإنما بكلام أحدثه ، « كانوا يقولون إن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً في غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وأن قوله تعالى « وإذ نادى ربك موسى » وقول النبي : إن الله ينزل كل ليلة فيقول : من يدعوني فأستجيب . . . إلخ . معناه أن ملكاً يقول ذلك عنه كما يقال : نادى السلطان » . وهنا تأتي مشكلة القرآن ، وقد أجمعت المصادر على أن الجهم كان يقول بخلق القرآن^(٢) . ولكن الأشعري يمدنا بالنص الآتي : « وحكى زرقان عن الجهم أنه كان يقول : إن القرآن جسم ، وهو فعل الله »^(٣) . فما هو المقصود بكلمة جسم ؟ هل المقصود بها أنه « شيء موجود » وما دام القرآن هو شيء موجود فهو حادث وليس بقديم ، ومن ثمة فهو مخلوق ؟ أو أن وصف القرآن بجسم ونسبته إلى جهم هو إلزام من أعدائه ؟ وهل اتخذت كلمة جسم مصطلحها الفني في ذلك الوقت المبكر ؟ هل هي تشير إلى « شيء » أم تشير إلى « جوهر » ؟

لنني أميل إلى القول بأنه استخدم الكلمة ، وأنه استخدمها بمعنى « شيء موجود » ، والشيء الموجود لا بد أن يكون جسماً ، خاصة وأنه استخدم كلمة الجسم للحركة فيقول « إن الحركات أجسام »^(٤) . وهذا نص أيضاً يورده الأشعري عن زرقان عن جهم : « أنه كان يزعم أن الحركة جسم ومحال أن تكون غير جسم ، لأن غير الجسم هو الله سبحانه ، فلا يكون شيء يشبهه »^(٥) وهنا يتضح لنا منطق الجهم : هناك جسم ولا جسم ، أما الجسم فهو الموجودات ، واللجسم هو الله فقط أو هو الذات الإلهية وحدها منفردة لا شيء بجوارها ، والقرآن موجود فهو جسم . ومن العجب أننا سنجد عند الكرامية العكس تماماً ، فالكرامية تقول : إن الموجودات جسم وعرض ، والله وحده هو الجسم . ولكن الكرامية أو محمد بن كرام مات عام ٢٥٥ هـ أى مات بعد مائة عام من وفاة الجهم ، فن الحتم إذن أن الجهم كان ينكر أقوال مقاتل بن سليمان ، ولا بد أن مقاتلاً كان يعيش في وسط يهودى ومسيحي ، أخذ عنه التجسيم والتشبيه ، وفرخ التجسيم وباض في خراسان حتى وجد ابن كرام البيئة الصالحة له . وأنكر الجهم بن صفوان أيضاً حدوث الحوادث في ذات الله ، وقد نادى بعكس هذا

(١) الشهرستاني : الملل والنحل .. ج ١ ص ١١٤ .

(٢) انظر أيضاً ابن تيمية - موافقة . ج ١ ص ١٨٧ - ومجموعة الرسائل ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٥٨٩ .

(٤) نفس المصدر السابق نفس الصحيفة .

(٥) نفس المصدر السابق ج ٢ ص ٣٤٦ .

محمد بن كرام فيما بعد ، ولا شك أيضاً أنها كانت عقيدة مقاتل بن سليمان ، وأن الجهم كان ينكرها بشدة وقوة . هل هناك مصدر خارجي لفكرة الجسمية والتشبيه في ذلك الوقت ؟ إن المؤرخين الإسلاميين اتهموا مقاتل بن سليمان أنه كان يأخذ عن اليهود والنصارى ما يوافقهم ، وقد فشا التجسيم والتشبيه لدى الاثنين خلال العهد القديم وتفسيراته كما نعلم . ولكن فكرة « جسمية الموجودات » هي فكرة رواقية ، وجسمية الحركة أيضاً فكرة رواقية ، وقد كانت الرواقية منتشرة في كنائس النصارى . ولكن إذا كان مقاتل بن سليمان قد استخدم كل هذا التفكير الرواقى أو اليهودى أو المسيحى ، فإن جهماً لم يستخدمه على الإطلاق ، لقد وضعت الجسمة الله في الكون ، واعتبرته الجسم الوحيد ، أما الجهمية ، فقد اعتبرت الله خارج الكون واعتبرت كل ما غير الله جسماً . إن منطق الأولى سيؤدى إلى نتائج خطيرة في تاريخ الفكر الإسلامى لا محل للكشف عنها الآن ، أما منطق الجهمية فيؤدى إلى التنزيه المطلق .

وقد انتقل التجسيم إلى الكرامية كما نعلم ، وانتقل من الكرامية إلى تقي الدين بن تيمية ، ومنه إلى السلف المتأخرين ، وانتقل التنزيه إلى المعتزلة ولكن كلتا الطائفتين لم تحلا الإشكال ، إنما كان حله على يد مفكرى الأشاعرة بمبدئهم الخالد : وهو أن الله صفات لا ينبغي أن يقال إنها هي أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا إنها موافقة أو مخالفة ولا إنها تباينة أو تلازمه أو تنصل به أو تنفصل عنه ، أو تشبهه أولاً تشبهه ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ^(١) .

وقد انتصرت عقيدة الأشاعرة خلال العصور ، وسادت العالم الإسلامى حتى الآن .

(ب) رؤية الله :

وتلك مشكلة أخذت مكانها الكبير في اختلافات الفرق ، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى إمكان رؤية الله في اليوم الآخر . واستندوا على دليل عقلى هو أن كل ما لا تصح رؤيته ، لم يتقرر وجوده ، كالمعلوم ، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته — كسائر الموجودات . ثم أخذ الأشاعرة يفسرون الآيات القرآنية الواردة في إمكانية الرؤية ، ومنها قول الله (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ، واللقاء إذا أطلق في اللغة وقع على الرؤية خصوصاً ، حيث لا يجوز فيه التلاقى بالذوات والتماس بينهما ^(٢) . أى أنه لا يجوز أن تتلاقى وتماس ذات الله بذوات المخلوقات . فعنى اللقاء هنا هو الرؤية ، ثم قول الله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » وقوله « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ، ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة

(١) الإسفرائينى : التبصير في الدين ص ١٠٠ .

(٢) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهامش الكوثرى .

أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون». والحسنى هي الخلود في الجنة ، وليس وراء الجنة من نعيم سوى رؤية الله . وهناك آيات كثيرة متعددة تثبت الرؤية لكن جهماً أنكر النظر إلى الله . ويستند هذا الإنكار على أصله أن الله ليس بموجود ، « وما لا يتقرر وجوده ، لا تصح رؤيته » ولقد أخطأ جهنم في هذا خطأ شديداً ، لقد ذهب بالتنزيه إلى حد فعال . ولكن ليس معنى إنكار وصفه تعالى بصفة يشارك فيها المخلوق ، أن ننكر حقيقة قرآنية سمعاً ، وأيد السمع فيها اجتهد العقول .

ولكن جهماً سار هنا إلى النتائج اللازمة لمنطقه المتحجر الجامد ، فتنبك الحقيقة ، حتى أدركها - خلال اختلافات الفرق - مشيخة الأشاعرة من ناحية ، ومشيخة الماتريدية من ناحية ، وقد وافق المعتزلة من بعد جهماً فيها ذهب .

(ح) فناء الخالدين أو فناء الحركة :

أثيرت مسألة فناء الخالدين عند اليهود من قبل كما ذكر المقدسي ثم أثيرت نفس المسألة عند المسلمين فثمة روايات عن ابن مسعود أنه قال : يأتي على جهنم زمان تخفق أبوابها ليس فيها أحد ، وذلك بعد ما لبثوا أحقاباً . وكذلك عن الشعبي « جهنم أسرع الدارين خراباً » ، وكذلك عن عمر « لو لبث أهل النار في عدد رمل عالج ، لكان لهم ما يرجون » . فمن ناحية النقل ، ثمة اختلاف في أبدية النار^(١).

ولقد اتهم جهنم بن صفوان بأنه نادى بفناء الخلود ، أو بمعنى أدق بانتهاة الجنة والنار^(٢) ، فهو يقرر صراحة أن حركات أهل الخالدين تنقطع ، والجنة والنار يقنيان بعد دخول أهلها فيهما وتلذذ أهل الجنة بنعيمها ، وتأم أهل النار بحجيمها^(٣) وفي نص آخر « الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى أهلها حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه ، كما كان موجوداً لا شيء معه ، وأنه لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار »^(٤) وفي نص ثالث « لقدوات الله ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وإن الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلها ، حتى يكون الله سبحانه آخر لا شيء معه كما كان أولاً لا شيء معه »^(٥) . والمحاولة كما نرى محاولة للتنزيه المطلق ، إذ أن القلم والسرمدية لله وحده فهو والآخر . بل يقرر الجهنم أن

(١) المقدسي - البلد ج ١ ص ١٩٩ إلى ٢١٣ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٥ ، ٩٦ ويورد الملطى لإلزامات بعيدة تماماً عن روح الملطى الجهنم وانظر أيضاً ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١١٥ ، والوفاي للصغلي ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٤) الأشعري مقالات ج ٢ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) نفس المصدر ج ١ ص ١٦٤ وكذلك ج ٢ ص ٤٧٤ .

« معنى الآخر أنه لا يزال كائنًا موجوداً ولا شيء سواه ولا منجود غيره »^(١) فكل شيء يقنى ولا يبقى إلا الله ، ولكل شيء غاية ونهاية وآخر حتى الجنة والنار . والجهنم هنا يفسر معنى « الآخر » التي أوردتها النصوص القرآنية تفسيره الخاص المنزه ، ولكنه يستند في الآن عينه على مبدأ فلسفي : « لا يتصور حركات لا تنتهي آخرًا ، كما لا تتصور حركات لا تنتهي أولًا »^(٢) والحركة — كما قلنا — جسم ، والجسم موجود له مبدأ ونهاية ، فهي حادثة ، والحادث يفسد . وكذلك الجنة والنار وحركات ساكنيها .

وحاول جهنم أن يفسر الآيات التي تؤكد الخلود تفسيراً مجازياً ، فحمل قوله تعالى « خالدين فيها » على المبالغة والتأكيد دون الحقيقة في التخليد ، كما نقول « خلد الله ملك فلان » وهذا منهج في التأويل عجيب . ثم بحث في الآيات لعله يجد فيها ما يحقق فكرة الانقطاع ، فقابلته الآية : « خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك » (الآية ٢٠٨ — هود ١١) ، فرأى فيها اشتراطاً واستثناء ، والخلود والتأيد لا شرط فيه ولا استثناء^(٣) وقد تناسى جهنم الآيات الكثيرة التي تقرر بقاء الجنة بقاء سرمدياً : (لهم فيها نعيم مقيم) ، (خالدين فيها أبداً إن الله عنده أجر عظيم) (ما عندكم ينفد وما عند الله باق) (لا يذوقون فيها الموت) (وأن الآخرة هي دار القرار) (ما كنن فيها أبداً) (فادخلوها خالدين) (وما هم منها بمخرجين) . وعن بقاء النار : (لا يقضى عليهم فيموتوا) (لا يموت فيها ولا يحيى) (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولم عذاب مقيم) .

وينبغي أن نلاحظ أن الجهنم بن صفوان يقرر أن الله قادر على أن يخلق أمثال الجنة والنار بعد فنائهما ، ولكن الأمر هو أنه لا بد لكل حركة من نهاية ، إن الحركة لا تبقى زمانين — إن أردنا أن نعبر عن فكرته في فناء الحركة بتفسير أحدث بكثير من زمن جهنم .

ويتكلم أبو الهذيل العلاف عن سكون الحركة في أهل الجنة والنار ، وسنرى نبي الدين ابن تيمية يؤمن بنهاية النار ، وأن أهلها يخرجون منها جميعاً بعد استيفاء العقاب . وقرر الجهنم أيضاً أن الله لم يخلق الجنة بعد ، أما جنة آدم فقد خلقها وأفناها ، أراد بهذا أيضاً إنكار قديم الجنة^(٤) .

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٢١١ .

(٢) الرازي للصفى ص ١٤٧ ، ١٤٨ وابن تيمية . موافقة ج ١ ص ١٨٦ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٣ .

(٤) الملطي : التنبيه ص ١٣٠ ، ١٣١ .

المشكلة الإنسانية

(١) الجبر :

الجبر في الاصطلاح الفنى الكلامى هو نفي الفعل حقيقة عن الإنسان ، وإضافته إلى الله . وقد اختلفت المجبرة إلى قسمين : مجبرة خالصة ، وهى التى لا تثبت فعلا ولا قدرة على الفعل أصلا . وجبرية متوسطة ، وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا . وقد اعتبر الجهم ابن صفوان من الجبرية الخالصة^(١) ، والنصوص التى وردت إلينا واضحة فى ذلك ؛ فالشهرستانى ينقل عنه أنه يقول فى القدرة الحادثة : « إن الإنسان ليس يقدر على فعل ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق فى سائر الجملادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجملادات ، كما يقال أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس وغربت ، وتغيبت السماء وأمطرت ، وأزهرت الأرض وأنبئت ، إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر ، وإذا ثبت الجبر فالتكليف جبر »^(٢) وهذا كلام فى الجبر خالص ، يعتبر الجهم فيه الإنسان كالحیوان والجملاد ، وينكر الاستطاعة وهى القدرة على الفعل . يقول البغدادى إن جهماً قال « بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلها ، وقال لا فعل ولا عمل لأحد غير الله ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الریح ، من غير أن يكونان فاعلين أو مستطيعين لما وصفنا به »^(٣) ويردد نفس الشيء الإسفرائينى فى التبصير^(٤) .

ولكن النص الرائع الذى حفظه لنا الأشعرى يوضح لنا موقف الجهم توضيحاً أدق ، يقول الجهم : « لا فعل لأحد فى الحقيقة إلا الله وحده ، وأنه هو الفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار القلک ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والقلک الله سبحانه . ولكن الإنسان يختلف عن هذه الجملادات بعض الاختلاف » يقول الجهم : « إنه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل ، وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له »^(٥) . فالإنسان إذن ليس مجبراً جبر الحيوانات أو الجملادات الصماء ،

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١١٣ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١١٣ ، ١١٤ .

(٣) البغدادى : الفرق ص ١٣٨ .

(٤) الإسفرائينى : التبصير ص ٦٣ .

(٥) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٩ .

إن الله خلق له قوة بها يفعل وبها يريد ، وخلق له اختياراً انفرد به الإنسان دون غيره من الكائنات . فالجهم جبرى لا شك في ذلك ، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولكنه يرى أن في هذا الجبر بعض الاختيار ، إنه يقترب إلى حد ما من المذهب الكسبي ، العقيدة الناجية : عقيدة الأشاعرة .

وينبغي أن نلاحظ أن هذا الأصل يفصل بينه وبين المعتزلة فصلاً تاماً ، فالمعتزلة نادوا بالقدرة الإنسانية المستقلة الحرة ، ولم يجعلوا على سلطان أفعال الإنسان سلطاناً .

(ب) الإيمان :

الإيمان عند الجمهور هو ما قر في القلب ونطق به اللسان ، وقد اختلفت طوائف المسلمين فيما بعد اختلافاً شديداً في هذه المسألة : ويبدو أن جرائم الخلاف قد وجدت عند الجمهور وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن واصل بن عطاء قد أرسل تلميذه حفص بن سالم لمناظرة جهم في قوله بأن الإيمان خصلة واحدة ، وهي المعرفة^(١) ، وقد نقل إلينا فيما نقل من عباراته أنه يزعم ، أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله وبرسوله وبجميع ما جاء من عند الله فقط ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارج فليس بإيمان . فالإيمان إذن لا يتناول إلا الباطن بحيث إن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه ، فإنه لا يكفر بجمده ، فالمعرفة بالله فحسب شرط العقد ، العلم أو المعرفة لا تزول بنطق اللسان ، « والإيمان لا يتبعض » أى لا ينقسم إلى عقد وقول وعمل . ولا يتفاضل أهل القبلة فيه ، كلهم سواء : إيمان الأنبياء وإيمان الأمة على نمط واحد ، إذ أن المعارف لا تتفاضل ،^(٢) وفي نص آخر يقول « إن الكفر خصلة واحدة وبالقلب يكون : وهو الجهل بالله »^(٣) .

وقد أدى هذا الأصل من أصول عقيدة جهم إلى هجوم أهل السنة والجماعة عليه ، فالإيمان باتفاق المسلمين لا يخرج عن أعمال القلب والجوارح وما تركب منهما ، فهو : تصديق القلب بما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ودعاوى الخلق إليه وحته الأدلة عليه ، مع التلفظ بالشهادتين وعدم الإتيان بأعمال الكفر . وقد حمل إلينا التاريخ مناقشة الإمام أبي حنيفة النعمان الجهم ، وأن جهماً أخبر الإمام أن عقيدته أن من عرف الله بقلبه

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١ .

(٢) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٣٢ ، والبندادي : الفرق ص ١٢٨ ، الشهرستاني : الملل

ج ٢ ص ١١٥ .

(٣) الأشعري نفس المصدر ص ١٤٢ .

وعرف أنه واحد لا شريك له ولأنه ، وعرفه بصفاته وأنه ليس كمثل شيء ثم مات قبل أن يتكلم بلسانه مات مؤمناً . وقد هاجمه أبو حنيفة الذي أعلن أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان^(١) .

ونرى الإمام تاج الدين السبكي يعتبر قول جهنم بن صفوان بأن الإيمان هو المعرفة فقط بدعة شنعاء لا أقبح منها . ويحاول السبكي أن يجد لجهنم مخرجاً فيقول : « وأما جهنم فنحن على قطع بأنه رجل مبتدع ، ومع ذلك لا أعتقد أنه ينتهي إلى القول بأن ما عازد الله ورسوله وأظهر الكفر وتعبد به ، يكون مؤمناً لكونه عرف بقلبه . فلعل الناقل عنه حمل اللفظ مالا يطيقه أو جازف الناقل عنه غيره » . ويضرب مثلاً لهذا النقل الجاهل : ابن حزم الذي قرر في كتابه الفصل أن الجهنم بن صفوان وأبا الحسن الأشعري يذهبان إلى أن الإيمان هو المعرفة بالله ، وإن أظهر الإيمان بلسانه وعباراته ، فإذا عرف الله بقلبه ، كان مسلماً^(٢) . ويرى السبكي أن ابن حزم جاهل بالمذاهب الكلامية يتكلم بدون وعي ، وهذا حق ، وأن هذا كذب على الأشعري والأشاعرة ، إذ أن الأشعري وأصحابه يقولون إن من تلفظ بالكفر أو فعل أفعال الكفار فهو كافر بالله ، ولكنه إذا صح أن جهنماً آمن بهذا المذهب « فهو مذهب مردود ، محجوج بالإجماع ، لا يعاب به ولا يلتفت إلى قائله وليس جهنم ممن يعتد بقوله ، ولولا الوفاء بتعداد المذاهب لما ذكرنا هذا الرجل ولا مذهبه فإنه رجل ولاج خراج هجام على خرق حجاب الهيبة ، بعيد عن أغوار الشريعة ، يزعم أنه ذو تحقيقات باهرة ، وما هي إلا ترهات قاصرة ، ويدعى أن له مثاقب في النظر ، وما هي إلا عقارب أو أضراس » . ثم حين يذكر المذهب المقابل للجهمية وهو مذهب الكرامية في الإيمان وهو أنه إقرار الشهادتين فقط ، أى أنه « قول » — يقول : اعلم أن جهنماً غاص في المعاني بزعمه وأعرض عن الظواهر ، فسقط على أم رأسه ، قامت عليه حجج الشرع ، ومنعته على سبيل الحق أى منع ، وابن كرام انسحب على الظواهر ، وأعرض عن ضمائر القلوب ، فوقع من حائق الحق إلى حضيض الباطل ، وخرج عن قضايا العقول ، وتبرأ منه المنقول ، فلا هو على الحق ولا هؤلاء^(٣) ، ونحن نتساءل : هل كان هناك في خراسان ، في موطن الكرامية فيما بعد — وفيها عشعشت وفرخت — من ينادى بأن الإيمان قول فقط ، فأعلن جهنم ، مناقضاً هذا ، أن الإيمان معرفة بالقلب فقط ؟ ونلاحظ أيضاً أن في رأى جهنم عنصراً شيعياً ، فالإيمان عند الشيعة هو معرفة بالقلب فقط !! ولكن السبكي ، برغم مهاجمته العنيفة للجهمية وللجهنم في مسألة الإيمان ، يحاول أن يجد

(١) السبكي المناقب ج ١ ص ١٤٥ إلى ١٤٨ .

(٢) السبكي طبقات الشافعية ج ١ ص ٤٣ .

(٣) السبكي : طبقات الشافعية ، ج ١ ص ٤٥

له مخرجاً كما قلت ، فيذكر أن هناك من يقولون إن الإيمان لا يكون إلا في القلب وحده دون سائر الجوارح ، ويقسم هؤلاء إلى فريقين . فريق يقول بأن الإسلام غير الإيمان ، وأن الإسلام يكون في الجوارح وأن النطق لا بد منه وأن القادر عليه بدون النطق به كافر لا تنفعه معرفة القلب . ويذكر السبكي أن القائلين بهذا هم أصحاب أبي الحسن الأشعري . والفريق الثاني « لا يدري مذهبهم في الجوارح ما هو » . ويقول السبكي بأن القائلين بهذا هم الجهمية والبيجية أصحاب جهنم بن صفوان والحسن بن الفضل البجلي ، ثم يضع هذا النص الجميل المتسامح وهو : « والذي يغلب على الظن أنهم يقولون : الإيمان معرفة القلب ، والإسلام النطق بالشهادتين ، وسائر الجوارح لا تسمى أعمالها إيماناً ولا إسلاماً » . وبهذا يبرئ السبكي الجهمية من الخروج على الإسلام فيقول : « وخرج من هذا أن أحداً لا يقول إن القادر على النطق بالشهادتين مسامح بتركه ، وإن قال ذلك قاتل لراغم الشريعة وجاء بالخطة الشنيعة ، وخرق لإجماع المسلمين ، وقدح في دعوة سيد المرسلين ^(١) » بهذا الموقف المتسامح ، يعود السبكي إلى وضع جهنم بن صفوان في الإطار الإسلامي .

(ح) إيجاب المعارف بالعقل :

إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود السمع — ^(٢) هي هذه القاعدة المشهورة التي وضعها جهنم . وتفسيرها : أن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وقبح وفساد وحسن . العقل وحده هو الذي يفعل هذا قبل أن ينزل الوحي مقررّاً أن هذا الشيء حسن وأن هذا قبيح . ولعل هذا الأصل الذي وضعه الجهم اتخذته المعتزلة فيما بعد ، وبنوا عليه نظريتهم المشهورة في المعرفة : « التحسين والتقييح » .

جهنم بن صفوان والمشبهة الحشوية

(أ) العرشية :

كان أول اختلاف بين الجهم بن صفوان وبين المشبهة حول العرشية وحقيقتها . ويبدو أن هذه المشكلة الدقيقة قد نشأت في وقت مبكر تحت تأثيرات ودواع لغوية ، وأن الجهم قد راعه تفسير العرشية تفسيراً مادياً ، ومن المؤكد أن مقاتل بن سليمان كان يدعو إلى التفسير المادي لعرش الله . فوقف جهنم له يدعو إلى تحكيم العقل في تفسير العرش . ولكن كل ما نقله إلينا

(١) السبكي : طبقات الشافعية ج ١ ص ٣٦ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١١٥ والحياط - الانتصار ص ١٨١ ، ٢٢٢ .

الملطى هو فقرة عن أبي عاصم خشيش بن أصرم يقول فيها : « وقد أنكر جهنم أن يكون الله على العرش » . أو أن جهنماً أنكر الاستواء^(١) .

يورد خشيش الآيات والآثار التي تذكر العرش^(٢) ويعلق أبو عاصم : من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر بالله أجمع ؛ فمن أنكر العرش ، فقد كفر به أجمع ، ومن أنكر العرش ، فقد كفر بالله ، فوجاءت الآثار بأن لله عرشاً وأنه على عرشه . وقد لاحظ عالمنا الكبير المعاصر محمد بن زاهد الكوثري : « وليس في تلك الآيات والآثار شيء يدل على الاستقرار الحسى على العرش . وعلى التمكن بمكان^(٣) . أما الآثار التي أوردها خشيش ، وفيها تصريح بمادية العرش ومادية الاستواء فهي من الإسرائيليات المرفوضة .

والأحظ أن خشيش بن أصرم لم يورد أدلة جهنم في إنكار الاستواء ، كما أن جهنماً لم ينكر العرش وإنما أنكر الاستواء المادى عليه . فقول خشيش بن أصرم بأن من كفر بآية من كتاب الله فقد كفر به أجمع — لا ينطبق على جهنم ، إن جهنماً لم ينكر الآية ولم ينكر العرشية ، وإنما فسر الاستواء بالاستيلاء ، وأنكر هذا التفسير الحسى الذى نقل إلى التفسير القرآنى . وقد كان من المعروف عند العرب أن الاستواء هو الاستيلاء^(٤) . وليس معناه الاستقرار في مكان عرشه وجلسه عليه . وقد أخذت مسألة العرشية بعد جهنم ومقاتل بن سليمان مكانها الكبير في خلافا الفرق .

وتتصل بالعرشية مشكلة الكرسيّة أو على الأقل تشبهها . هل لله كرسي مادي كما أن له عرشاً مادياً قال أبو عاصم « وأنكر جهنم أن يكون لله كرسي » . ثم ذكر خشيش الآية « وسع كرسيه السموات والأرض » ثم ذكر بعض تفاسير لابن عباس ، وبعض الأحاديث الموضوعة ، مثل حديث المقام المحمود في صورته المشبهة ، ثم حديث « ما من ليلة إلا ينزل ربكم إلى السماء ، وإذا نزل إلى السماء خر أهلها سجوداً »^(٥) وهو حديث ضعيف ، ثم بعض الآثار الإسرائيلية عن وهب بن منبه .

(١) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

(٢) الملطى : التنبيه ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

(٣) الملطى : التنبيه ص ٩٧ هامش (١) .

(٤) يذكر ابن كثير أن الجهمية تستدل على إنكار الاستواء على بيت الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهباق

وقد قيل البيت في بشر بن مروان الأموي وهو أخو عبد الملك بن مروان . البداية والنهاية ج ٩

ص ٧ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ١ ، ١٠٢ ، ١٠٣ .

ولم ينكر جهم أن الله كرسياً كما تذكر الآية ، إنه ينكر الكرسي المادى الذى تصوره المشبهة والمقاتلية من أتباع مقاتل بن سليمان تحت تأثير يهودى ومسيحى ومزدكى ، وإنما أراد الله به أن وسعت قدرته ، ووسعت قوته الدنيا ، وليس معناه كرسياً مادياً . فالجهم لإذنه لا ينكر الآية القرآنية وإنما يفسرها ويحاول أن يؤولها تأويلاً عقلياً ، ولكن خشيش لم ينقل عنه نقلاً صادقاً .

(ب) الله والمكان :

إن جهة « العلو » - أى أن الله فى أعلى ، وأن الله فى السماء - مشكلة شغلت أذهان المسلمين فيما بعد . ولكن يبدو أن المقاتلية - مقاتل بن سليمان وأتباعه - أثاروها أولاً ، فانبهرى جهم لإنكارها . يقول أبو عاصم أى خشيش : « وأنكر جهم أن يكون الله فى السماء دون الأرض » . ويقول الملقب إن جهماً أنكر أن الله بائن عن الخلق ولا غير بائن ولا فوقهم ولا تحتهم ولا عن إيمانهم ولا عن شاكلتهم^(١) . وغاية جهم من الإنكار أن ينزه الله عن الجهة . ولكن خشيش أخذ يورد الآيات محاولاً أن يثبت بها أن الله فى السماء ، كما حاول أيضاً أن يوجه الأنظار إلى أن جهماً يقول إن الله فى الأرض دون السماء ، وهذا ما لم يقصده جهم . إن جهماً يريد أن يبين تهافت الفكرة القائلة بأن الله فى السماء ، فيعرض : لم تقصرونه على السماء فقط ولا تضعونه فى الأرض أيضاً .

وينقل خشيش بن أصرم الآيات التى أوردتها مقاتل ليثبت وجود الله فى السماء ، ونزوله إلى الأرض ، وصعوده إلى السماء . وقد علق الكوثرى على هذه الآيات بقوله « وليس فى شيء من تلك الآيات ما يدل على ثبوت العلو الحسى والعلو المكافئ لله سبحانه المتعالى عن المكان ، ويبين بحق أن خشيشاً ليس ثقة فى علم أصول الدين وإنما هو ناقل عن المشبهة من أمثال مقاتل بن سليمان . ويتبين هذا بوضوح حين يذكر أن جهماً ينكر أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا ، ويرد خشيش بإيراد أثر عن أبى هريرة عن الرسول صلى الله عليه وسلم « ينزل الله كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر إلى السماء الدنيا فيقول : من يدعونى فأستجيب له ، من يستغفرنى فأغفر له ، من يسألنى فأعطيه » ، وحديث عثمان بن أبى العاص « إن فى الليل ساعة تفتح فيها أبواب السماء ، فينادى مناد : هل من داع فأستجيب له ، هل من سائل فأعطيه ، هل من مستغفر فأغفر له » . لقد فسرت هذه الآثار عند مقاتل والمشبهة تفسيراً لفظياً ، فالتزول هنا نزول مادى حسى ، أى هناك صعود وهبوط حسى . ويرد الكوثرى أيضاً على هذا بأن هذا المعتقد « هو إثبات صعود حسى وهبوط حسى لله جل شأنه ، وهذا تجسيم

(١) الملقب : التنبيه : ص ١٠١ .

بحث ، لأن الانتقال من فوق إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى شأن الأجسام ، وتعالى الله عن ذلك . وأحاديث النزول إنما تدل على نزول ملك يتأذى ، كحديث النسائي ، فتعين الإسناد المجازي الموافق للتنزيه ، فياويح الحشوية ما أغباهم في فهم المعاني في اللسان العربي المبين^(١) . . . وهذا هو معتقد الأشاعرة ، إنكار الصعود والهبوط وتنزيه الله عن الجسمية . إن الأشاعرة قد وصلوا إلى معتقدهم عن طريق غير طريق الجهم ، كان للجهم منهج عقل بحث .

(ح) المتشابهات :

إن مشكلة الآيات المتشابهة - أى التى يشبه ظاهرها الله بالموجودات - أثارت كثيراً من المناقشات بين المسلمين كما قلنا ، وثارت المناقشات حول حقيقة الوجه واليد والسمع والبصر ، كيف تفسر تلك الآيات الآتية الخاصة بالوجه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، « كل شيء هالك إلا وجهه » ، « والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم » ، « إنما نعلمكم لوجه الله » ، « فأينما تولوا فثم وجه الله » ، « ذلك خير للذين يريدون وجه الله » ، « وما آتيتم من زكاة تريدون وجه الله » ، « ولكن أنكر جهنم أن يكون لله عز وجل وجه^(٢) » ، « والحقيقة أن جهنم لا ينكر الآية ، وإنما يفسر الوجه ويتأوله : « ويبقى وجه ربك » إشارة مجازية إلى بقاء الله ، و « كل شيء هالك إلا وجهه » أى كل شيء هالك إلا الله . ولا يعنى الوجه هنا الوجه المادى على الإطلاق كما ذهب مقاتل بن سليمان وأتباعه .

وكذلك آيات السمع والبصر ، فقد أنكر جهنم أن يكون لله سمع وبصر . ويقول الملطى « إن الله عز وجل أخبرنا في كتابه ووصف نفسه في كتابه ، وقال الله تعالى : « ليس كمثل شيء » وهو السميع البصير » ، ثم أخبر عن خلقه عز وجل : « فجعلناه سميعاً بصيراً » ، فهذه صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه ، غير أنا لا نقول إن سمعه كسمع الآدميين ، ولا بصره كأبصارهم . وقال : « لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ، سنكتب ما قالوا ، وقتلهم الأنبياء بغير حق ، ونقول ذوقوا عذاب الحريق » .

ومن هنا يتبين لنا السر في إنكار جهنم للسمع والبصر ، هو هذه المقارنات التى أوردتها المشبهة بين الله وخلقته ، وجهن ينزه الله عن مشابهة المخلوقات . كما أننا نلاحظ أنه لا ينكر أن يكون الله سميعاً بصيراً ، ولكنه ينكر السمع والبصر أى الأداة الحسية التى تشبهان ما لدى المخلوق من أدوات بها يسمع وبها يبصر . وكذلك في التكلم ، إنه لا ينكر أن الله قد كلم موسى ، ولكنه ينكر أنه كلمه بأدوات وأصوات . كما أنكر من قبل أنه كلمه بكلام قديم ، كما أنكر اليد المادية : « يد الله فوق أيديهم » لا تعنى إطلاقاً يداً حسية ، وإنما تعنى قدرة الله .

(١) الملطى : الرد .. ص ١٠٨ - ١٠٩ وهامش الكوثري .

(٢) الملطى : التنبيه ص ١١٣ .

وكذلك في الآية : « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ، الآية » . كما أنكر ^(١) الجهم تفسير القبضة واليمين تفسيراً مادياً في الآية « والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون » ، وكذلك الساق في الآية « يكشف عن ساق » . وإن من المعروف أن مذهب الأشاعرة هو أن اليد ليست جارحة على الإطلاق ، وجميع الآيات التي أوردناها لا تدل أن اليد المذكورة معناها يد مادية . . . تتفق جميع الفرق الإسلامية - ما عدا المشبهة - على هذا .

٤ - جهم والعقائد السمعية :

اختلف جهم مع المشبهة كما اختلف مع أهل الحديث في كثير من العقائد السمعية ، فأنكر عذاب القبر ومنكراً ونكيراً وقال : « أليس يقول لا يدعون فيها الموت إلا الموتة الأولى » ^(٢) وقد رفض جهم الآثار النبوية في هذا ، وتابعه المعتزلة - فيما بعد - على رأيه . ونلاحظ أن إنكار عذاب القبر هو نتيجة منطقية لفكرة جهم في أن الله لم يخلق الجنة والنار بعد ، فإذا كانت الجنة والنار ، وهما مكان الثواب والعقاب ، لم يخلقا بعد ، فكيف يحدث حساب ، وما يستتبعه من ثواب وعذاب في القبر .

كما أنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح ^(٣) ، إنه يرى أن النفوس تصعد لبارئها حين يريد الله انتهاء حياة الشخص ، فتتلقى الأمر من الله ، وهذا ما تفسره الآية « يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم » أي كلمة الله الملقاة ، وليس معنى ملك الموت هنا شخصاً نورانياً يتجسد للإنسان حتى يتوفاه .

كما أنكر جهم الشفاعة ، وأن قوماً يخرجون من النار ^(٤) ، وليس لدينا تحليل جهم لإنكاره للشفاعة . ومن العجب أن يكون جهم جبرياً ، ثم ينكر شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . وقد كثرت أحاديث الشفاعة وتواترت ، وآمن بها أهل السنة والجماعة ، وأهل الحق : الأشاعرة . وقد كان الأشاعرة وهم الموفقون بين العقل والنقل ، قد آمنوا إيماناً كاملاً بالشفاعة .

لقد قرر سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الشفاعة في الأثر الصحيح : « إن لكل نبي دعوة مستجابة ، وإنى اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي ، وهى نائلة لكم إن شاء الله ، ولئن مات لا يشرك بالله شيئاً » وقال « يدخل أناس من أمتي النار فيحرقون حتى يعودوا فحمماً ،

(١) الملطى : التنبيه ص ١٢٩ .

(٢) الملطى : التنبيه : ص ١١٨ ، ١١٩ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٤) الملطى : التنبيه ص ١١٩ .

فأستشفع لهم فيدخلون الجنة » ويقول « إن أصحاب الكبائر من موحدي الأمم ، الذين ماتوا على كبائرهم غير نادمين ، تأخذهم النار على قدر أعمالهم ، ثم يخرجهم الله من النار فيدخلهم الجنة » .

لقد وضع الإسلام - في رأى الأشاعرة - المبدأ العام للشفاعة ، فقرر أن العصاة يعاقبون في النار ، ثم يخرجون منها بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وبشفاعة العلماء والزهاد والعباد ، ثم يذهب المذهب إلى نهايته فيقرر أيضاً شفاعاة أطفال غير المؤمنين ، ثم يقرر « ومن لم تسعه شفاعاة هؤلاء ، وكان قد سبق لهم الإيمان ، فإنه يخرج من العذاب برحمة الله جل جلاله » . بل إن المذهب يقرر أن كثيرين من عصاة المؤمنين يغفر لهم قبل إدخالهم النار ، إما بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وإما برحمة الله ، وأخيراً « لا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان »^(١) . وبهذا ينتهى الإسلام إلى مبدأ الرحمة العام . . . يطوى البشر أجمعين . ولم يفهم هذا - كما قلت - جهنم بن صفوان . . . إن مذهبه العقلي المتحجر تغلب عليه ، وكما غلا الآخرون في الأخذ بظاهر الأثر ، غلا هو في تحكيم العقل .

وذكر القرآن الكريم الميزان ، إذ قال الله : « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين » . ويرى خشيش أن جهنماً أنكر الميزان ، ولكن هذا ليس صحيحاً ، إن جهنماً أنكر تفسير الميزان بكونه مادة وآلة يحسب بها .

كما أنكر جهنم أن الله يميز على الصراط عباده ، فاعتبر الصراط أمراً معنوياً لا جسراً مادياً يسير عليه الناس . وذكر القرآن الكريم الحافظين (وإن عليكم لحافظين ، كراماً كاتبين) فذكر خشيش أن جهنماً أنكر الحافظين الكرام الكاتبين ، ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما أنكر تصويرهم في صورة حسية مادية . وذكر الرسول صلوات الله عليه وسلامه الحجب فقال « إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام . يخفض القسط ويرفعه ، يرفع إليه عمل النهار قبل الليل ، وعمل الليل قبل النهار ، حجاب النور ، لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل شيء أدركه بصره »^(٢) ، وينقل الملطى أن جهنماً أنكر الحجب ولم يفعل جهنم هذا ، وإنما نكر أن تكون الحجب مادية من نار وظلمة أو نور وظلمة . . . إن جهنماً هنا عدو للثنوية وللمانونية ، عدو لمن اتهم أنه أخذ عنهم .

هذه هي الآراء التي نقلها لنا الملطى في كتابه التنبيه ، وهو أقدم مصدر عقائدى في أيدي الباحثين ، وهي تمثل مرحلة الخلاف بين جهنم وبين الحشوية والمشبهة .

(١) الإسفرايينى - التبصير . ص ١٠٦ .

(٢) الإسفرايينى : التبصير ص ١٠٦ .

٥ - الجهمية والحلولية وأصحاب وحدة الوجود :

اتهم الجهمية بأنهم رواد الحلول والاتحاد ووحدة الوجود . فقد نقل عنهم أنهم أنكروا الحجب والخلل المادية - والخلل هي المسافات . وذهب الملطى إلى أن المذهب انتهى إلى أن الله لا يتخلص من خلقه ، ولا يتخلص الخلق منه إلا إذا أفناهم جميعاً ، فلا يبقى من الخلق شيء ، وهو في الآخر - في آخر خلقه - ممتزج به ، فإذا أمات خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه ، وأنه لا يخلوا منه شيء من خلقه ، ولا يخلو هو منهم^(١) . وليس هذا النص جهمياً على الإطلاق . إنه يثبت الحلول ، ولقد علق أحد نساخ مخطوط التنبيه على هذا ، فكتب على هامش الفقرة السابقة : « هذا مذهب الحلّاج حقاً » . ومن الثابت أن هناك اختلافات شاسعة بين مذهب الحلّاج ومذهب الجهمية ، فكيف وضع الملطى هذه العقيدة ضمن العقائد الجهمية ؟ أو هو إلزام من الملطى لقول مذكور عن الجهمية : إن الله بذاته في كل مكان ؟ إن الملطى يذهب إلى أن الجهمية تقرر الأصول الثلاث الآتية :

- ١ - أن الله ليس متمكناً في السماء .
- ٢ - أنه ليس فوق الكرسي وفوق العرش .
- ٣ - أنه في كل مكان حتى في الأماكن القذرة^(٢) .

أما الأصولان الأولان فهما بلا شك جهميان ، ويقول محمد بن زاهد الكوثري في تعليقه على هذا النص : « نرى أن يكون الله متمكناً في السماء مذهب أهل الحق ، وكذا نرى الفوقية الحسية ، بخلاف معتقد الحشوية » . ولكن لماذا أضاف الملطى النص الثالث : وهو أن الله في كل مكان حتى في الأمكنة القذرة ؟ إن الكوثري يقول : إن المصنف لمضطرب في هذا الباب ، ولم يبين الكوثري نوع هذا الاضطراب ، وهو واضح فيما يأتي : إن الأصل الثالث يخالف الأصولين الأولين ، فإنكار الله في مكان جزئى يستتبعه إنكار تمكّن الله في كل مكان ، والجهمية تريد التنزيه ، وتنكر وضعه في السماء وفوق الكرسي وفوق العرش ، وبالتالي تنكر وضعه في العالم ومن ثم تنكر الحلول ووحدة الوجود .

ولكن ابن تيمية حاول أن يصل الحلولية بالجهمية ؛ فيقرر أن قول الحلوليين « إن وجود الكائنات عين وجود الله ، وليس وجودها غيره ولا شيء سواه » إنما هو مأخوذ من قول كثير من الجهمية . ثم إن حلولية الجهمية يقولون إنه بذاته في كل مكان، كما تقول بذلك النجارية أتباع حسن النجار وغيرهم من الجهمية ، هؤلاء القائلون بالحلول والاتحاد من جنس هؤلاء ؛

(١) الملطى : التنبيه ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ الرسالة الأولى ص ٤ ، ٥ .

« فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية وصوفيتهم وعامتهم ، والنفي والتعطيل أغلب على نظائرهم ومتكلميهم » . ويذكر أن متكلمة الجهمية لا يعبدون شيئاً ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء ، وذلك لأن العبادة تتضمن القصد والطلب والإرادة والمحبة ، وهذا لا يتعلق بمعدوم ، فإن القلب يتطلب موجوداً ، فإذا لم يطلب ما فوق العالم طلب ما فيه ، وأما الكلام والنظر فيتعلق بوجود ومعدوم ، فإذا كان أهل الكلام والنظر يصفون الرب بصفات السلب والنفي التي لا يوصف بها إلا المعدوم ، لم يكن مجرد العلم والكلام يناق عدم المعلوم المذكور ، بخلاف القصد والإرادة والعبادة فإنه يناق عدم المعبود . . ولهذا نجد الواحد من هؤلاء : عند نظره وبخه يميل إلى النفي ، وعند عبادته وتصوفه يميل إلى الحلول . . وإذا قيل هذا يناق ذلك قال : ذاك على مقتضى حقل ونظري ، وهذا على مقتضى ذوق ومعرفتي . ومعلوم أن الذوق والوجدان لم يكن موافقاً للعقل والنظر ، وإلا لزم فسادهما أو فساد أحدهما^(١) . وفي نص آخر يقرر أن الجهمية المعطلة أشباه لليهود ، والحلولية الممثلة أشباه للنصارى . . دخلوا في هذا وذاك : أولئك مثلوا الخالق بالخلق ، فوصفوه بالتقائص التي تختص بالخلق كال فقر والبخل ، وهؤلاء مثلوا المخلوق بالخالق فوصفوه بخصائص الربوبية التي لا تصلح إلا لله . . ويرى أن المسلمين يصفون الله بما وصف به نفسه ، وبما وصفته به رسله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكليف ولا تمثيل ، بل يثبتون له ما يستحقه من صفات الكمال ويتزهونه عن الأكفاء والأمثال ، فلا يعطون الصفات ولا يمثلونها بصفات المخلوقات : فإن المعطل يعبد عدماً ، والممثل يعبد صنماً ، والله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير)^(٢) .

هذا النص الهام الذي أورده ابن تيمية يضيف إلى القائلين « بأن الله بذاته في كل مكان » ليس فقط الجهمية العقلية ، وإنما أيضاً النجارية أتباع أبي الحسين النجار (المتوفى عام ٤٢٣٠هـ) . ولكن كتب الفرق لا تذكر على الإطلاق أن أبا الحسين النجار قال إن الله بذاته في كل مكان ، وإنما تقول : إنه وافق القدرية في نفي علم الله وقدرته وحياته وسائر صفاته الأزلية ، وإنكار الرؤية ، وفي القول بحدوث العالم . وليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يثبت أنه قال « إن الله بذاته في كل مكان » . ولذلك أخطأ الملطي ومن بعده ابن تيمية في نسبة هذا القول إلى النجار ، إن هذا الأصل الثالث هو زيادة غير متبصرة من الملطي ؛ إن ابن تيمية يرى كيف كفر قدماء الجهمية كالانحاديّة ، وقد وضح هذا تماماً في رسالته إلى الشيخ نصر المنبجي . . إنه يردد فيها أن سلف

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل والمسائل الجزء الأول الرسالة الأولى ص ٧٠ ونفس المعنى أيضاً بألفاظ أخرى في كتاب شيخ الإسلام ابن تيمية إلى العارف بالله الشيخ نصر المنبجي - الجزء الأول - للرسالة السابعة ص ٩٨١ .

(٢) نفس المصدر السابق ج ٤ ص ٥٩ .

الأمة وسادات الأئمة كانوا يرون أن كفر الجهمية أعظم من كفر اليهود ، كما قال عبدالله ابن المبارك والبخارى وغيرهما ، وإنما كانوا يلوحون تلويحاً ، وقل أن كانوا يصرحون بأن ذاته تعالى في كل مكان^(١) .

ويرد ابن تيمية دائماً أن إلحاد هؤلاء الصوفية المتأخرين وتجهمهم وزندقتههم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقته^(٢) ؛ فابن تيمية يعتبر الحلولية ومذهب وحدة الوجود تجهماً جديداً يشبه التجهم الأول ، وهذا خطأ ، فعلى صحة قول الجهمية الأولى أن الله بذاته في كل مكان ، فهي لا تقصد إطلاقاً أن الله يحوى الأجسام ، أو حتى الأعيان . إن الغاية الكبرى التي تسعى إليها الجهمية هي التنزيه ومباينة الله للموجودات . إن مذهب الجهمية في التنزيه لا يؤدي إلى الحلول أو إلى وحدة الوجود . وإنما يؤدي إليه مذهب مقاتل بن سليمان الذي يقرر أن الله جسم ويشبه المخلوقات . . إن هذا المذهب سيؤدي سياقه إلى أن الوجود كله جسم واحد ، ثم سيؤدي أيضاً من طريق آخر إلى ظهوره تعالى في صورة الآكل والشارب كما يعلن الخلاج فيما بعد .

إن ابن تيمية يضع المقدمات ثم يقفز إلى نتيجة خاطئة ، إنه فعل هذا في محاولة تبين الأصول الأولى لمذهب وحدة الوجود عند ابن عربي ، حين رده إلى الأصل المعتزلي الكلامي المشهور : « المعدوم شيء ثابت في العدم » ، وهذا الأصل كما يقرر ابن تيمية نفسه ، هو : إن كل معدوم يمكن وجوده ، فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم ، لأنه لولا هذا الثبوت لما أمكن تمييز المعدوم المخبر عنه من غير المعدوم المخبر عنه ، ولما صح قصد ما يراد لإيجاده ؛ لأن القصد يستدعي التمييز ، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت . هذا حقاً ما يقوله أبو علي الجبائي ولكنه لا يقول إطلاقاً إنها عين وجود الحق . أما محيي الدين بن عربي فيقول إن عين وجودها عين وجود الحق ، فهي متميزة بذواتها في العدم ، متحدة بوجود الحق بها ، إن ابن تيمية يقرر أن هناك خلافاً بين الاثنين ، ولكنه يحاول بعد ذلك أن يبين أن منطق القولين يؤدي إلى نتيجة واحدة ، فيذكر أن القائلين بأن المعدوم شيء ثابت في العدم سواء قالوا بأن وجوده من خلق الله (كالجبائي) ، أو هو الله (كابن عربي) ، يذهبون إلى أن الماهيات والأعيان غير مخلوقة . وأن وجود كل شيء فهو زائد على ماهيته ، وقد يقولون إن الوجود صفة للموجود . ويرى أن هذا يشبه إلى حد ما قول القائلين بقديم العالم أو بقديم مادة العالم وهبوطه المميّزة عن صورته . ولكن ينبغي أن نبين خلافاً هاماً بين رأي المعتزلة ورأي أصحاب وحدة الوجود : فبينما يذهب المعتزلة إلى أن المعدوم شيء ثابت في العدم ، يذهب أصحاب وحدة الوجود إلى أن المعدوم شيء

(١) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ١ الرسالة الأولى ص ٧٠ والرسالة ٧ ص ١٨١ .

(٢) ابن تيمية : مجموعة الرسائل ج ٤ - الرسالة الأولى ص ٥٤ .

ثابت في العدم بنفسه ، أى قديم ، والحق يقتدى بالخلق ؛ لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة في العدم . ولذلك يقولون بالجمع من حيث الوجود . وبالفارق من حيث الماهية والأعيان ، وهذا هو سر القدر عند ابن عربي ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها ، فهي التي أحسنت أو أساءت ، وحمدت أو ذمت ، والحق لم يعطها شيئاً إلا ما كانت عليه في حال العدم . هذا فرق كبير بينه وبين المعتزلة كما قلت ، وكذلك هناك فرق كبير بين المذهب الجهمي وبين نظرية وحدة الوجود أو الحلول . الجهمية كالمعتزلة منزهة غاية التنزيه ، وأصحاب وحدة الوجود هم للتشبيه أقرب ، وإن كانوا يأخذون بالتنزيه ظاهراً .

ولكن ابن تيمية يردد دائماً أن الجهمية حلولية وأن الحلول العام انبثق عن طائفة من الجهمية المتقدمين ثم أخذ به متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه القرآن كقوله (وهو الله في السموات وفي الأرض ، وقوله (وهو معكم)^(١) . ويقرر ابن تيمية أن الصوفية الحلولية تقول إن الله في العالم كالماء في الصوفة ، وكالحياة في الجسم ونحو ذلك . ، وإنه هو بذاته في كل مكان . . وهذا قول قدماء الجهمية الذين كفروهم أئمة الإسلام . وحكى عن الجهم أنه كان يقول : هو مثل هذا الهواء ، أو قال هو هذا الهواء^(٢) .

ويحاول ابن تيمية أن يصل الجهمية بالاتحادية أيضاً في نطاق آخر ، فنذكر أن الأصل التاريخي للإلهام أو للذوق الصوفي هو الجهم والجهمية . . إن الصوفية الاتحادية ، بنوا على أصلهم : « أن الله هو الوجود المطلق الثابت لكل موجود ، فكرة الذوق أو ما يقع في قلوبهم من الخواطر . . . وإن كانت من وساوس الشيطان ، إلا أنهم يدعون أنهم أخذوا ذلك عن الله بلا وساطة ، وأنهم يتكلمون معه كما تكلم موسى بن عمران ، ومنهم من يدعى أن حالم أفضل من حال موسى بن عمران ، لأن موسى سمع الخطاب من الشجرة ، وهم على زعمهم يسمعون الخطاب من وحى ناطق ، كما يذكر ابن عربي :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه

ويرى ابن تيمية أن ما أدامه إلى هذا الاعتقاد ، هو أخذهم بمذهب الجهم الذي يذهب إلى أن تكليم الله لموسى إنما كان من جنس الإلهام^(٣) . وهذه مقارنة من أعجب المقارنات ، لقد أراد الجهم وأتباعه إنكار الكلام المادى وإنكار تصور الله في صورة المخلوقات ونطقه

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٤ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٦٥ .

بالفاظهم ، وانتهى الأمر إلى أن يتهمهم ابن تيمية بأن أصحاب مذهب وحدة الوجود إنما أخذوا فكرة الإلهام منه !!

ثم يتخبط ابن تيمية تخبطاً أشد ، فيرى أن إنكار الجهمية للحجب أدى بصوفية وحدة الوجود إلى القول بأن الإنسان يرى الله في الدنيا إذا زال عن عينه المانع ؛ « إذ لا حجاب عندهم للرؤية فيفضل عن العبد ، وإنما الحجاب متصل » ، فإذا ارتفع الحجاب شاهد الحق . ويرى ابن تيمية أنهم لا يشاهدون إلا ما يتمثلونه من الوجود المطلق الذى لا حقيقة له إلا فى أذهانهم ، ومن الوجود المخلوق ؛ فيكون الرب المشهود عندهم - وهو الذى يخاطبهم فى زعمهم - لا وجود له إلا فى أذهانهم ، أو لا وجود له إلا فى وجود المخلوقات^(١) . ويرى ابن تيمية أن الكلام الذى فيه تجهّم هو دهلير الزندقة والتعطيل .

ونحن نعلم تمام العلم أن الجهم بن صفوان ينكر الحجب المادية التى حاول المشبهة أن يضعوها بين الإنسان والله ، ولكن الجهم ينكر رؤية الله قطعاً فى الدنيا والآخرة ، لأنه يذهب بتزويه إلى أقصى مدى . فقارنات ابن تيمية وتخريجاته لا تقوم على أساس صحيح .

وأخيراً يذهب ابن تيمية إلى أن من أعظم الأصول التى يعتمد عليها الاتحادية ، أصحاب مذهب الاتحاد ، أى وحدة الوجود : ما يأثرونه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « كان الله ولا شئ معه وهو الآن على ما كان عليه » . ويرى ابن تيمية أن هذه الزيادة « وهو الآن على ما كان عليه » كذب مفترى على الرسول صلى الله عليه وسلم^(٢) وأنه حديث موضوع مختلق ، وإنما أخذوه عن الجهمية : إن الجهمية كانت تقول : « كان الله ولا مكان ولا زمان ، وهو الآن على ما عليه كان . فغير الاتحادية هذا إلى : كان الله ولا شئ معه ، وهو الآن على ما عليه كان . والحديث الصحيح الذى أورده البخارى هو : « كان الله ولم يكن شئ قبله ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شئ » ، ثم خلق السموات والأرض » . أما الزيادة التى يراها ابن تيمية إلحاداً فهى : « وهو الآن على ما عليه كان » . ويرى ابن تيمية أن الجهمية قد وضعوها يقصدون بها نفي الصفات التى وصف الله بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك ، فقالوا : كان فى الأزل ليس مستوياً وهو الآن على ما عليه كان ، فلا يكون على العرش لما يقتضى ذلك من التحول والتغير^(٣) . هذا إذن ما قصده جهم والجهمية . . استدلووا بهذا الحديث على إنكار استوائه على العرش استواء مادياً ، ولم يقصدوا على الإطلاق ما قصده أصحاب وحدة الوجود - (ومستدلين بنفس هذا الحديث : « وهو الآن

(١) نفس المصدر ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٣ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٣ .

على ما كان عليه ، ليس معه غيره كما كان في الأزل ولا شيء غيره . من أن الكائنات ليست غيره ولا سواء ، فليس إلا هو ، فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبداً ، بل هو عين الموجودات ونفس الموجودات .

إن الجهمية لم يقصدوا هذا على الإطلاق . بل لم يذهب إلى هذا خلفهم من المعتزلة حين أنكروا الصفات القديمة ، أو حين أنكروا الاستواء المادي على العرش . ومن المحتمل أن يكون أصحاب الحلول من ناحية وأصحاب وحدة الوجود من ناحية أخرى قد استخدموا بعض الأصول التي وضعها الجهمية ثم المعتزلة من بعدهم لإثبات مذهب وحدة الوجود . ولكن بين الاثنين خلاف قاطع ، ومن المؤكد أيضاً أن التشبيه والتجسيم كانا أصليين أيضاً من أصول أصحاب وحدة الوجود ، استخدموهما ببراعة نادرة لإثبات نظرياتهم . ولذلك ينبغي أن نقرر أن بين الجهمية وصوفية وحدة الوجود خلافاً كبيراً : كان الجهم يستخدم العقل ، وكان العقل طريق المعرفة عنده ، وهذا ما هاجمه الصوفية عامة وأصحاب مذهب وحدة الوجود خاصة بعنف بالغ . كان طريقهم الذوق ، فالعقل خطأ وخداع . وينبغي أن نلاحظ أن الأسباب الهامة التي جعلت ابن تيمية يهاجم الجهمية بكل ما أوتي من قوة هي :

أولاً : تمسكهم بالعقل كفيصل لمعرفة الدين وتفسيره : « وأما الجهمية المتكلمة فيقولون إن القرينة الصارفة لهم عما دل عليه الخطاب هو العقل ، فاكتفى بالدلالة العقلية الموافقة لمذهب النفاة » . ولا يوافق ابن تيمية على هذا بل يرى أن « الرسول صلى الله عليه وسلم قد بين الإثبات الذي هو أظهر في العقل من قول النفاة ، مثل ذكره لخلق الله وقدرته ومشيتته وعلمه ونحو ذلك من الأمور التي تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نفي الجهمية » . وهنا نتبين العلة الأولى في هجوم ابن تيمية على قدماء الجهمية ؛ إنهم وضعوا العقل أولاً ، وأباحوا له التصرف في كل شيء ، ولكن ابن تيمية يضع السمع أولاً ، ثم يأتي العقل فيوافق . إنه يقول : « من الذي سلم لكم أن العقل يوافق مذهب النفاة ؟ بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول ، وليس بين المعقول الصريح والمقول الصحيح تناقض أصلاً » . وابن تيمية يتناسى أن هذا ليس هو النزاع ، وإنما النزاع في المنقول ، وهل هو منقول حقيقة عن الشارع ؟ وإذا ثبت نقله ، فكيف تفسيره ؟ هذه هي المشكلة الدقيقة . ومن العجب أن يدعوا ابن تيمية أصحاب وحدة الوجود جهمية مثبتة ، ثم يناقض نفسه فيقول إنهم نفاة ، وهاكم النص : « وفرعون هو إمام النفاة ، ولهذا صرح محققو النفاة بأنهم على قوله ، كما يصرح به الاتحادية من الجهمية من النفاة ، إذ هو الذي أنكر العلو وكذب موسى فيه ، وأنكر تكلم الله لموسى »^(١) وابن تيمية مضطرب هنا تمام الاضطراب .

(١) ابن تيمية . مجموعة الرسائل ج ١ ص ٢٠٠ .

ثانيًا : ولكن هل هذه العلة الحقيقية لهجوم ابن تيمية القاسى على الجهمية ؟ يبدو أن السبب الحقيقي لنقد ابن تيمية العنيف آراء جهم والجهمية هو إنكارهم تمكن الله فى السماء وإنكار الاستواء المادى على العرش . فيرى أن اعتقاد النفاة هو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه ليس فوق السموات رب ولا على العرش إله ، وأنهم ينكرون معراج رسول الله إلى الله ، وأنه إنما عرج به إلى السموات فقط لا إلى الله ، فإن الملائكة لا تعرج إلى الله بل إلى ملكوته ، وأن الله لا ينزل منه شيء ولا يصعد إليه شيء ، وأمثال ذلك . ويقرر أنهم كانوا يعبرون عن ذلك بعبارات مبتدعة فيها إجمال وإبهام كقولهم : ليس بمتحيز ولا جسم ولا جوهر ولا هو فى جهة ولا مكان^(١) .

أنفق ابن تيمية الجهد الجهد فى إثبات مخالفة الأئمة للجهمية فى نفي هذا كله ، بل إنه حاول أن يثبت أن الإمام مالك لم يتوقف فى المسألة كما ظن الناس بل إنه ذهب إلى الإثبات حين قل : « الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة » . ويرى ابن تيمية أن هذا القول يختلف عن قول النفاة أو الواقفة ، فإن الجهمية لا يثبت استواء حتى تجهل كيفيته . بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم ، وإذا كان الاستواء مجهولاً فلم تعد ثمة حاجة إلى القول بأن الكيف مجهول ، ولا سيما إذا كان الاستواء منفيًا ، فاللغنى المعلوم لا كيفية له حتى يقال : هو مجهول أو معلوم . أما مالك فيصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة عنا لا نعلمها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . لأن السؤال إنما يكون عن أمر نعلمه ، ونحن لا نعلم كيفية استوائه ، وليس كل ما كان معلوماً وله كيفية تكون تلك الكيفية معلومة . ثم يقرر ابن تيمية أنه فى النقول الصحيحة عن مالك أنه قال : « الله فى السماء وعلمه فى كل مكان » ، ولكن ابن تيمية يتنكب الطريق ، فيذهب إلى أن من أنكر هذا من المالكية إنما أخذوا الإنكار من متأخري الأشاعرة كإمام الهللى أبى المعالى الجوينى إمام الحرمين .

وألحظ أن ابن تيمية هنا يغالط مغالطة كبرى ، فالجهمية أولاً لا ينكرون الآية القرآنية وإنما يتأولونها .

ثانيًا : أن مالكاً فعلاً من الواقفة ، والنقول التى يذكرها هنا أنه قال : « الله فى السماء وعلمه فى كل مكان » غير قوية السند ، وردت عن طريق ابن أبى زيد ، ولم يكن ابن أبى زيد حجة فيما يجوز على الله وفيما لا يجوز .

ثالثًا : أراد أن يقرن أقوال مشيخة الأشاعرة بالجهمية ، والأشاعرة ينكرون على جهم إنكاره

(١) المصدر السابق ص ٢٠٧ .

للصفات ، ولكنهم ينكرون أيضاً التجسيم والتشبيه وابن تيمية شبه مجسم ، فتأثر في أعماق مذهبه بمقاتل بن سليمان وبالكرامية من بعد مقاتل ، ورسائله في صفات الله جميعها ، وبقية كتبه عامة تشتمل على هذا التجسيم المشبه .

ويبدو أن الجهمية كفرقة لم تنته بمقتل منشئها الكبير ، بل عاشت كفرقة مستقلة . إننا نرى البغدادي (المتوفى سنة ٤٢٩هـ) يقول : « وأتباع جهم اليوم بنها وند ، وخرج إليهم في زماننا إسماعيل بن إبراهيم بن كبوس الشيرازي الديلمي ، فدعاهم إلى مذهب شيخنا أبي الحسن الأشعري ، فأجابه قوم منهم وصاروا يداً واحدة »^(١) . وكذلك يذكر الإسفراييني (المتوفى سنة ٤٧١هـ) « أن أكثر أتباعه اليوم بنواحي ترمذ »^(٢) فالجهمية إذن كانت تعيش حتى القرن الخامس الهجري ، ومن المؤكد أنها عاشت بعد ذلك .

٦ - جهم بن صفوان والمعتزلة :

شغل الباحثون بعلاقة جهم بن صفوان وأوائل المعتزلة شغلا كبيراً . ونحن نعلم أن أول من نسب إليه الاعتزال الرسمي هما : واصل بن عطاء (المتوفى عام ١٣١هـ) ، وعمرو بن عبيد (المتوفى عام ١٤٤هـ) . ونحن نعلم أن مقتل جهم بن صفوان إنما حدث عام (١٢٨هـ) ، فمن الختم إذن أن المفكرين الثلاثة قد تعاصروا . وقد غلب اسم الجهمية على المعتزلة فيما بعد بحيث لقب المعتزلة في كتب الكثيرين بالجهمية . هذا على الرغم من الاختلاف الجوهرى بين الاثنين . فالجهمية جبرية مطلقة ، والمعتزلة قدرية ، ولكن المعتزلة آمنت بالتأويل العقلى واعتبار حجة العقل مصابرة المعرفة ، وهذا ما فعله جهم ، بل آمنت المعتزلة بنى الصفات ويخلق القرآن ، وكان الجعد والجهم أول من نادى بهذا . . . فهل كان هناك إذن صلة بين الجهم وبين أوائل المعتزلة كواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أو أحد من تلامذتهما ؟ وما هو التعليل الحقيقى لتسمية المعتزلة - فيما بعد - بالجهمية ؟ وينبغى أن نضع الملاحظات الآتية قبل أن نصل إلى نتيجة في شأن هذه الصلات .

أولاً : إن أهل السنة والجماعة ، أو السلف ، متقدمين أو متأخرين ، قد هاجموا جهماً والجهمية هجوماً أقسى وأعنف من هجومهم على المعتزلة ، بل إن الإمام أحمد بن حنبل ، وهو معاصر للمعتزلة في أوج نضجها ، رد على المعتزلة تحت اسم الجهمية ، وكذلك فعل البخارى ، وابن تيمية كذلك يخلط بين الاسمين .

ثانياً : إننا لا نجد هجوماً يذكر أو تقدراً مريراً للجهم في مسألة الجبر ، فعلماء أهل السنة

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق .. ص ١٢٨ ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني . التبصير . ص ٦٤ .

والجماعة - خلفاً أو سلفاً - يمسون هذه المسألة مسا خفيفاً يختلفون مع جهم فيها ، ولكنهم لا يتسبون عليه كثيراً . إن ما شغلهم وعناهم أشد الشغل والعناء هو نقيه الصفات عند الأشاعرة ، وإنكاره للاستواء المادى عند متأخرى السلف . ثم إن ما راعهم هو استخدامه للعقل المطلق فى تأويل النصوص وتأدية هذا لإنكار كثير من عقائد أهل السنة السمعية .

ثالثاً : إن من الصعب تحديد عقائد أوائل المعتزلة فى مسألتين هامتين عرف بهما جهم ، وهما مسألة نفي الصفات ومسألة خلق القرآن . إن أهم ما شغل المعتزلة الأوائل هو مسألة المنزلة بين المنزلتين ، والقدر . ومن المؤكد أن واصلًا تلمذ هنا على غيلان الدمشقي وليس على جهم ابن صفوان ، بل هناك خلاف مطلق بين واصل وبين جهم .

ولتوضيح مسألة الصلات بين الاثنين نتساءل : هل تقابل الرجلان ؟ لا يوجد دليل واحد تاريخى يثبت هذا . . ولكن نلاحظ فى الوقت نفسه أن ثمة اتصالاً قد حدث قالقاضى عبد الجبار يحدثنا أن واصل بن عطاء أرسل داعيته حفص بن سالم إلى خراسان . ويبدو أن الغاية من إرساله كان لهداية السمنية من ناحية ، ومحاربة جهم من ناحية أخرى ، يقول القاضى عبد الجبار « ولا بعث واصل حفص بن سالم لمناظرة جهم فى الإرجاء . قال له : إذا وصلت إلى بلدك فالزم سارية الجامع سنة حتى يعرف موضعك ، فيشتاق الناس إلى السماع ، ثم استدع مناظرة جهم » . وكان لابد لحفص أن يتقابل مع جهم ، وكان جهم هو الآخر يجادل السمنية ، واختلف الرجلان فتناظرا فى مسجد ترمذ ، وكان على القاضى عبد الجبار أن يقول ، على عادته فى تدعيم الفكر المعتزلى وإظهاره بمظهر الغالب : « إن حفصاً قطعه وصار جهم إلى مقالة الحق ، فلما عاد حفص إلى البصرة ، رجع جهم إلى قوله الخبيث » (١) . كان هذا أول اتصال بين الجهم وبين واصل بن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم . ونحن نتساءل : قيم كانت المناظرة ؟ هل اختلف الرجلان فى مسألة القدر ؟ كان واصل قدرياً وكان الجهم جبرياً ، أو اختلفا فى مسائل جزئية كفناء الخلدتين ، وهو أمر لم يتكلم فيه واصل ؟ ليس لدينا نصوص كافية .

ويعمدنا القاضى عبد الجبار أيضاً بقصة ثانية تثبت اتصال جهم بواصل : إن بعضاً من رجال السمنية قابلوا الجهم وناظروه فى مسألة المعرفة فسألوه : هل يخرج المعروف عن المشاعر الخمسة ؟ قال : لا ، قالوا : فحدثنا عن معبودك هل عرفته بأياها ؟ قال : لا . قالوا هو إذن مجهول !! فسكت ، وكتب بذلك إلى واصل ، فأجاب واصل على ذلك بأن هناك وجهاً سادساً للمعرفة : هو الدليل الذى يميز به الإنسان بين الحى والميت وبين العاقل والمجنون ، فلما ذكر جهم ذلك

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ و ص ٢٤١ وابن المرتضى : طبقات المعتزلة ..

ذلك للسمنية قالوا : ليس هذا كلامك ، فأخبرهم بأنه استعان بواصل بن عطاء ، فخرجوا إلى واصل وقابلوه وأجابوه إلى الإسلام ^(١) .

وهذا يثبت أن العلاقات استمرت بين جهنم وبين واصل بعد مقابلة داعيته حفص بن سالم بالجهنم ، وأن جهنمًا استعان به حين قطعه السمنية . وهو دليل على أن العلاقات كانت ودية للغاية بين الاثنين . ولكن المناظرة بين الجهنم وبين السمنية قد وردت بصورة أخرى في الكتاب المنسوب لأحمد بن حنبل : « روى أن الجهنم لقي بعض السمنية الخصمين ، فقال له السمنى : أريد مناظرتك ، فإن ظهرت حقى عليك دخلت في دينى ، وإن ظهرت حججتك على دخلت في دينك . فكان مما كلم به الجهنم أن يقال : ألسنت تزعم أن لك إلهاً ؟ قال الجهنم : نعم . فقال له : هل رأيت إلهك ؟ قال لا ، قال : فهل سمعت كلامه ؟ قال لا ، فقال : فشمنت له رائحة ، قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال فما يدريك أنه إله ؟ فتحير الجهنم فلم يدر من يعبد أربعين يوماً ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذى فى عيسى هو روح الله - من ذات الله - فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل فى بعض خلقه ، فتكلم عن لسان خلقه ، فيأمر بما شاء ، وينهى عما شاء ، وهو روح غائب عن الأبصار ، فاستدرك الجهنم حجة مثل هذه الحجة ، فقال للسمنى : ألسنت تزعم أن فيك روحاً ؟ فقال : نعم ، فقال : فهل رأيت روحك ؟ قال لا ، قال : فشمنت كلامه ؟ قال لا ، قال : فوجدت له حساً ؟ قال لا ، قال : فكذلك الله ، لا يرى له وجه ولا يسمع له صوت ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون فى مكان دون مكان ^(٢) . وهنا محاولة لرد آراء الجهنم للمسيحية .

ويعلق ابن تيمية على هذا : « لما ناظر الجهنم من ناظره من المشركين السمنية من الهند الذين جحدوا الإله ، لكون السمنى لم يدركه بشىء من حواسه ، لا يبصره ولا يسمعه ولا يشمه ولا بذوقه ولا بحسه ، كان مضمون هذا الكلام أن كل ما لا يحسه بحواسه الخمس فإنه ينكره ولا يقربه ، فأجابه الجهنم أنه قد يكون فى الموجود ما لا يمكن إحساسه بشىء من هذه الحواس وهى الروح التى فى العبد ، وبرغم أنها لا تختص بشىء من الأمكنة ، ويرد ابن تيمية لإجابة الجهنم إلى « الصابئة الفلاسفة المشائين » ^(٣) وهنا لا يشير الكتاب المنسوب إلى ابن حنبل ، ولا ابن تيمية من بعده ، إلى أن جهنمًا لجأ إلى واصل أو استعان به ، بل يرى ابن تيمية أن قول جهنم يشبه قول الفلاسفة الصابئة المشائين . ولعله يقصد أفلاطون .

(١) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٠ ابن المرتضى : طبقات المعتزلة .. ص ٢١ وانظر بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص ١٢٩ .

(٢) عقيدة السلف : رسالة الرد على الجهمية .

(٣) ابن تيمية : التسمينية .. ص ٢٥ ، ٢٦ .

والى أرجح أن جهماً كان أول من قام بالرد على السمنية والصابئة في هذه البقعة من الأرض، ثم أرسل واصل دعائه وتلامذته إليها . وأعتقد أن جهماً تقابل مع تلامذة واصل ، وأن تلاقيهما في الأفكار قد أخذ مكانه كما أنه كان لا بد من الاختلاف بين طائفة تابعت غيلان الدمشقي في قوله بإنكار القدر ، وبين الجهمية التي قام مؤسسها يرد على غيلان في مذهبه .

وتتضح صورة هذه العلاقات في موقف مؤرخي المعتزلة من جهم من ناحية ، وموقف مؤرخي أهل السنة من ناحية أخرى .

أما مؤرخو المعتزلة ، فنظفروا منهم بأنظار نقدية ، إما سالبة وإما موجبة ، عن هذه العلاقات .

فابن المرتضى في طبقات المعتزلة - لا يذكر جهماً كواحد من المعتزلة ، ولا يعتبره في طبقاتهم ، بل اعتبر قوله باطلاً ، وأنه رجع إلى قول المعتزلة ، ثم عاد إلى قوله الباطل بعد عودة داعي واصل بن عطاء إلى البصرة . ونحن نرى ابن المرتضى يعتبر غيلان الدمشقي . معتزلياً ، فسكوت ابن المرتضى عن ذكر الجهم بين طبقات المعتزلة يدل دلالة واضحة على شعور المعتزلة بالخلاف الكبير بينهم وبين الجهم في مسألة القدر ، علاوة على أن الجهم لم يتناول مسألة المنزلة بين المنزلتين وقد كانت وسم المدرسة المعتزلية في ذلك الوقت .

ومؤرخ المعتزلة الثاني - وهو الخياط - يذكر لنا أن جهماً يقول : بأن الله يعلم بنفسه بعلم محدث ، وهذا ما يجعله غير معتزلي ، بل مخالفاً لم أشد المخالفة ولكنه يضع جهماً في جملة الموحدين : « وإن لم يكن جهم معتزلياً فإنه موحد^(١) . ولكن يقطع مؤرخ المعتزلة الممتاز - الخياط - بأن المعتزلة أنكروا الكثير على جهم بل إنهم اعتبروه سواء كهشام ابن الحكم . بينما يعتبر الخياط غيلان الدمشقي - وهو عدو لدود للجهم - معتزلياً ، فيقول : « وأما غيلان فكان يعتقد الأصول الخمسة التي من اجتمعت فيه فهو معتزلي^(٢) .

ويأتينا دليل حاسم من شيخ من شيوخ المعتزلة وهو بشر بن المعتمر (المتوفى سنة ٢١٠هـ) على أن المعتزلة تبرأوا من جهم بن صفوان . يذكر الخياط أن ابن الراوندي - عدو المعتزلة الكبير - يقول : « أما القول بالماهية فقد قال به شيخا المعتزلة ضرار^(٣) وحفص الفرد^(٤) ، وقد كان ثمانية يقول بها^(٥) ومن كان يقول بها أيضاً حسين النجار وسفيان بن سحستان

(١) الخياط ، الانتصار .. ج ١ . ص ٣٣ .

(٢) نفس المصدر .. ص ١٢٧ .

(٣) ضرار بن عمرو من رجال منتصف القرن الثالث .

(٤) معاصر الشافعي .

(٥) ثمانية بن الأشرس المعتزلي توفي سنة ٢١٣ هـ .

وبرغوث»^(١) ويرد عليه الخياط بأن ضرراً وحققاً ليسا من المعتزلة لأنهما مشبهان ، لقولهما بالماهية ولقولهما بالخلق . وفي الانتفاء منهما ومن أصحابهما يقول بشر بن المعتز :

فتحن لا نفك نلقى عاراً نقر من ذكرهم فراراً^(٢)
ننفيهم عنا ولسنا منهم ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم وصحب عمرو ذى التقى والعلم

وبما شك فيه أن جهماً أثر في هؤلاء ، ولكنهم لم يكونوا جهيمين بإطلاق ، بل كانت عقائدهم مزيجاً من الإرجاء والجبر ، اللهم إلا ثمانية بن أشرس ، فهو معتزلي وليس جهمياً . ومن الغريب أن ينسب إلى جهم بن صفوان القول بالماهية ، وهذا ما لم نجده عند مؤرخي الفرق . قد ذكر الشهرستاني أن أصحاب ضرار بن عمرو « أثبتوا لله تعالى ماهية لا يعلمها إلا هو وقالوا إن هذه المقالة محكية عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه ، وأراد بذلك أن يعلم نفسه شهادة لا بدليل ولا خير »^(٣) . ويعتبرهما الخياط مشبهين^(٤) . ثم يعتبر بشر بن المعتز جهماً إمامهما وهذا خطأ ، فجهم لم يكن مشبهاً ، ولم يرد نص يذكر فيه أن جهماً قال بالماهية . وسواء قال جهم بها أو لم يقل ، فإن ما نريد أن نستخلصه من أبيات ابن المعتز : أن المعتزلة تنبأ من جهم بن صفوان ، وأنها تفرق بينه وبين عمرو بن عبيد إمام المعتزلة المشهور . ويحاول الخياط أيضاً أن يثبت أنه لا صلة لفكرة أبي الهذيل العلاف بجهم في مسألة سكوت أهل الخلدن التي تكلم عنها العلاف^(٥) . وأنها مختلفة تمام الاختلاف عن فكرة جهم في مسألة فناء الخلدن ، وسنعود إلى شرح الفروق بينها حين نعرض لفلسفة العلاف .

هذه هي أقوال المعتزلة في صلة جهم بهم ، أنكروها إنكاراً كاملاً ، وهاجموه أشد الهجوم . . . أما أعداء المعتزلة فقد رأوا الصلة بين الاثنين .

إن الكتاب المنسوب لابن حنبل يرى أنه ممن اتبع جهماً رجال من أصحاب أبي حنيفة وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة ووضعوا مذهب الجهمية . ويفهم من هذا أن جهم بن صفوان هو أستاذ لشيخى المعتزلة الأولين ، أو على الأقل مهد جهم للشيخين الأولين الطريق إلى نفي الصفات وإلى القول بخلق القرآن .

(١) هو محمد عيسى الملقب ببرغوث من أصحاب النجار .

(٢) الخياط : الانتصار ٣٣١ - ٣٣٤ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٤) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ .

(٥) نفس المصدر : ص ١٢٦ .

ويأتى ابن تيمية ويعرض لهذه الصلوات فى تحليل بارع ممتاز لنشأة مشكلة نفاة الأسماء والصفات ، فىرى أن أول من ابتدع الأقوال الجهمية المحضة هم النفاة الذين لا يثبتون الصفات والأسماء ، ولما واجهتهم مشكلة الصفات ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يتكلم ، بل خلق كلاماً فى غيره ، وجعل غيره يعبر عنه ، وهذه هى فكرة الجهمية فيما نعلم ، واعتبروا الآيات القرآنية التى ورد فيها فكرة أقوال الله وكلامه — مجازاً ، وبهذا نسب الجهمية الصفات إلى الله مجازاً . أما عن الأسماء فكان جهم ينكر أسماء الله تعالى أيضاً ، فلا يسميه « شيئاً » ولا « حياً » إلا على سبيل المجاز ، « لأنه إذا تسمى باسم المخلوق ، كان تشبيهاً » وكان جهم مجبراً يقول إن العبد لا يفعل شيئاً ، فلهذا نقل عنه أنه سمى الله قادراً لأن العبد عنده ليس بقادر .

ويرى ابن تيمية أن السلف قاوموا جهماً ولكن المعتزلة أصحاب عمرو بن عبيد أخذوا مذهب جهم ، ولكنهم أثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا إنه يتكلم حقيقة وأنه كلم موسى حقيقة وقد يدكرون إجماع المسلمين على أن الله يتكلم حقيقة ، لثلاث يضاف إليهم أنهم يقولون إنه غير متكلم . لكن معنى كونه سبحانه وتعالى متكلماً عند المعتزلة أنه خلق الكلام فى غيره . إما فى شجرة وإما فى هواء وإما فى غير ذلك من غير أن يقوم بذات الله عندهم كلام ولا علم ولا قدرة ولا رحمة ولا مشيئة ولا حياة ولا شيء من الصفات . فذهبهم فى رأى ابن تيمية ومذهب الجهمية فى المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون إنه يتكلم حقيقة ، وأولئك ينفون أن يكون متكلماً حقيقة . وحقيقة قول الطائفتين أنه غير متكلم ، فإنه لا يعقل متكلم إلا من قام به الكلام ، ولا يريد إلا من قامت به الإرادة ، ولا يحب ولا راض ولا مبغض ولا رحيم إلا من قامت به الإرادة والمحبة والرضى والبغض والرحمة . وقد وافقهم على ذلك كثير ممن انتسب من الفقهاء إلى أبى حنيفة من المعتزلة^(١) .

فهناك إذن صلة بين أصحاب عمرو بن عبيد والجهمية فى مسألة نفي الصفات ولكن المسألة تنطور ، فالجهم يعتبر الله « متكلماً » مجازاً ، والمعتزلة يعتبرون ذلك حقيقة . ويردد ابن تيمية أن المعتزلة وإن وافقوا جهماً فى نفي بعض ذلك — أى نفي الصفات ، فهم يخالفونه فى مسائل غير ذلك كمسائل الإيمان والقدر وبعض مسائل الصفات ، ولا يبالغون فى النفي مبالغته . وجهم يقول إن الله لا يتكلم ، أو يقول إنه يتكلم بطريق المجاز إنه ييوح بهذا ويعلمه ولكن المعتزلة لا يظهرون هذا الإنكار لما فيه من الشفاعة فيقرون باللفظ فيقولون إنه يتكلم حقيقة بمعنى أنه خلق فى غيره كلاماً ، لكن قولهم فى معناه هو قول جهم . وجهم ينفي الأسماء أيضاً كما نفثها

(١) ابن تيمية مجموعة الرسائل والمسائل .. كتاب مذهب السلف القويم فى تحقيق مسألة كلام الله الكريم ص ٢٦ ص ١٣٢ .

الفلاسفة ، وابن تيمية معنى برد آراء الجهم إلى الفلاسفة ، وأما جمهور المعتزلة فلا تنفى الأسماء^(١) .
وفى نص آخر يقرن المعتزلة بالجهمية ، فيرى أن الجهمية والمعتزلة استدلت على قدم الله بأن
ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ثم تنوعت طرقهم في الأدلة فتارة يشبثونه بأن الأجسام
لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان وتارة يشبثونه بأن الأجسام لا تخلو عن الأكوان
الأربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهى حادثة^(٢) .

ولكن ابن تيمية ما يلبث أن يقدم لنا نصاً من أهم النصوص هو : « ولم تكن المناظرة مع
المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ،
فكل معتزلى جهمى وليس كل جهمى معتزلياً : لكن جهم أشد تعطيلاً لأنه بنى الأسماء
والصفات ، والمعتزلة تنفى الصفات ، وبشر المريسي كان من المرجئة ، لم يكن من المعتزلة بل
كان من كبار الجهمية »^(٣) . ومن العجب أن ابن تيمية هنا يعتبر الفرق الآتية جهمية :
وهى المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة ، وهذا تعسف ، ومن الخطأ القول : إن كل
معتزلى جهمى ، فالمعتزلى قدرى والجهمى جبرى ، وكذلك فيما يختص ببقية الفرق . ولكن ابن
تيمية يذكر بشر بن غياث المريسي ويرى أنه كان من كبار الجهمية ، ثم يوضح هذا أكثر
في نص آخر : « لما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التى كان السلف يسمونها مقالة
الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وذويه . . . وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس
مثل أكثر التأويلات التى ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات وأبو عبد الله محمد
ابن حمر الرازى في كتابه الذى سماه تأسيس التقديس ، ويوجد كثير منها في كلام هؤلاء مثل
أبي حلى الجبائى وعبد الجبار بن أحمد الحمدانى وأبي الحسين البصرى وغيرهم ، هى بعينها
التأويلات التى ذكرها بشر المريسي في كتابه ، كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذى صنفه
عثمان بن سعيد الدارمى أحد الأئمة المشاهير في زمن البخارى ، وسمى كتابه « رد عثمان بن سعيد
على الكاذب العنيد فيما افترى من التوحيد » ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعيانها عن بشر
المريسي ثم ردها ، ويعلم بمطالعة كتابه أن هذا القول السارى في هؤلاء المتأخرين الذين تسموا
بالخلف هو مذهب المريسية »^(٤) .

هذا هو النص الذى أورده ابن تيمية ، ومن الواضح أن عداوة الرجل الضارية لمذهب
الخلف جعلته يصل أئمة الأشاعرة كابن فورك والرازى وغيرهما ببشر المريسي ، ثم يصل

(١) نفس المصدر السابق ص ٩٠/ص ١٣٢ وابن تيمية : منهاج ج ١ ص ١٨٤ .

(٢) ابن تيمية - مجموعة الرسائل والمسائل ص ١٠٢ - ١٠٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ .

(٤) ابن تيمية - موقفة ج ٢ ص ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٨ وكذلك ١٢٤ وما بعدها .

بشراً بالجهمية، وفي هذا أكبر الكذب على الأشاعرة، على مذهب الخلف. وقد أعمت هذه العداوة الضاغطة الفجة ابن تيمية عن حقيقة مذهب الخلف وتكامله، ولكن أهمية هذا النص هي أنه وجه الأنظار إلى صلة بشر المريسي بالجهمية.

وقد أרך ابن خلكان لبشر المريسي (توفي عام ٢١٩) ، وذكر أنه أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف، ولكنه اشتغل بالكلام وجرد القول بخلق القرآن وكان مرجحاً وتنسب إليه طائفة المريسية من المرجئة^(١). ولم يذكر ابن خلكان أنه كان جهميّاً. ولكن البغدادى يرى القائلين بالإرجاء وبالإيمان وبالخير في الأفعال - على مذهب جهيم بن صفوان، هم جهمية^(٢) والبغدادى الأشعرى يرى أن الأشاعرة ينكرون بشراً ومذهبه. ويذهب مؤرخ الإسلام الكبير الذهبي إلى القول « بأن بشراً تفقه على أبي يوسف فبرع، وأتقن علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه، ولم يدرك الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقالته واحتج لها، ودعا إليها^(٣) ».

٧ - الجهم والأشاعرة :

حاول ابن تيمية أن يثبت ما وسعه الجهم أن الأشاعرة قد تابعوا جهماً في الجبر، فالجهم وأتباعه عنده يقولون : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد. وكذلك قال الأشعرى وأتباعه إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد^(٤) وفي موضع آخر يقول ابن تيمية : « اختلف القدرية والجهمية الجبرية في الظلم فقالت القدرية : الظلم في حقه هو ما نعرفه من ظلم الناس بعضهم بعضاً، فإذا قيل إنه خالق أفعال العباد وإنه يريد لكل ما وقع، ومع ذلك إنه يعذب العاصي كان هذا ظلماً كظلمنا. وسما أنفسهم العدلية. وقالت الجهمية : الظلم في حقه هو ما يمتنع وجوده، فأما كل ما يمكن وجوده فليس بظلم، فإن الظلم إما مخالفة أمر من يجب طاعته، وإما التصرف في ملك غيره بغير إذنه، والرب ليس فوقه أمر ولا لغيره ملك، بل إنما يتصرف في ملكه، فكل ما يمكن فليس بظلم، بل إذا نعم فرعون وأبا جهل وأمثالهما ممن كفر به وعصاه، وعذب موسى ومحمداً ممن آمن وأطاعه فهو مثل العكس. الجميع بالنسبة إليه سواء ولكن لما أخبر أنه ينعم المطيعين ويعذب العصاة، صار ذلك معلوم الوقوع لخبر الصادق لا لسبب اقتضى ذلك، والأعمال علامات على الثواب والعقاب وليست أسباباً، فهذا قول جهيم

(١) ابن خلكان - وفيات. ج ١ ص ١٦٠.

(٢) البغدادى - الفرق. ص ١٢٢.

(٣) الذهبي - ميزان الاعتدال ص ٨٤.

(٤) ابن تيمية - موافقة ج ١ ص ٤٢.

وأصحابه ومن وافقه من الأشاعرة ومن وافقه من أتباع الفقهاء الأربعة والصوفية وغيرهم»^(١). وفي موضع آخر يقرر أن «من ينكر الأسباب والقوى التي في الأجسام ، وينكر تأثير القدرة التي بها يكون الفعل ، ويقول إنه لا أثر لقدرة العبد أصلاً في فعله عند جهنم بن صفوان وأتباعه والأشعري ومن وافقه» . ويرى ابن تيمية أن مصدر هذا القول بالجهنم بن صفوان ، فإنه كان يثبت مشيئة الله ، وينفي حكمته ورحمته ، وينكر أن يكون للعبد فعل أو قدرة مؤثرة ، ويدكر عنه أنه كان يخرج إلى الجلدى أى المجذوم ويقول : أرحم الراحمين يفعل هذا ؟ ! ! ، إنكاراً لأن يكون لله رحمة ينصف بها ، ومقرواً أنه ليس لله إلا المشيئة المحضة لا اختصاص لها بحكمة . بل إن الله عنده يرجع أحد الطرفين بلا مرجع . وهنا يتنكب ابن تيمية الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهنم ، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص . لم يدرك ابن تيمية حقيقة المذهب الكسبي ، وأنه وسط بين الجبر والاختيار ، وبين الحيرة وبين المعتزلة ، إن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الفعل ، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق . وكان لابد من هذا الحل الوسط لإتقاذ قدم العلم الإلهي ، والله يعلم بصيغة الفعل لا بصيغة الأمر ، وهنا يسير المذهب مطرداً منسجماً متماسكاً الأجزاء .

٨ - الجهم والهروى والأنصارى وفكرة العادة :

ويرى ابن تيمية أن أثر الجهم النافذ في مسألة الجبر قد تناول أيضاً الصوفي السلتي المشهور الهروى الأنصارى ، ومع ما يكنه ابن تيمية من احترام كبير للهروى الأنصارى ، فيدعو دائماً بشيخ الإسلام ، غير أنه يرى أن الهروى أخطأ خطأ بالغاً في أخذه بالجبر الجهمي ، فيقرر « أن الفناء الذي يذكره صاحب المنازل ”وهو كتاب الهروى المشهور الذي وضع فيه أصول التصوف السلتي“ فهو الفناء في توحيد الربوبية لا في توحيد الإلهية » وهو يثبت توحيداً ولكنه ينفي الأسباب والحكم متابعاً للجهنم بن صفوان ومن اتبعه . ويقرر ابن تيمية أن الهروى - وإن كان من أشد الناس مباينة للجهمية في الصفات ، فقد كتب كتاب الفاروق في الفرق بين المثبتة والمعلقة ، وكتاب تكفير الجهمية وكتاب ذم الكلام وأهله ، وزاد في هذا الباب حتى اتهم بالغلو في الإثبات للصفات ، إلا أنه في القدر تابع الجهمية نفاة الحكم والأسباب . . والكلام في الصفات نوع ، والكلام في القدر نوع :

ويرى ابن تيمية أن هذا الفناء - عند الهروى الأنصارى - لا يجمع البقاء ، والبقاء هو المرحلة المتممة للفناء عند الصوفية - لأنه نفي لكل ما سوى حكم الله بإرادته الشاملة التي تخصص أحد المتماثلين بلا تخصص ، ولذلك يقول الهروى « إن مشاهدة العبد الحكم لم تدع

(١) ابن تيمية - ج ٣ ص ٢٣ وانظر أيضاً ص ٢٥ .

له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة لصعوده من جميع المعاني إلى معنى الحكم - أى الحكم القدرى ، وهو خلقه لكل شئ بقدرته وإرادته ، فإن من لم يثبت في الوجود فرقاً بالنسبة إلى الرب ، بل يقول كل ما سواه محبوب له ، مرضى له ، مراد له ، سواء بالنسبة إليه ، ليس يجب شيئاً ويغض شيئاً ، فإن مشاهدة هذا لا يكون معها استحسان حسنة واستقباح سيئة بالنسبة للرب ، إذ الاستحسان والاستقباح على هذا المذهب لا يكون إلا بالنسبة إلى العبد ، يستحسن ما يلائمه ، ويستقبح ما يتنافيه^(١) ولكن في عين الفناء لا يشهد الإنسان فعل نفسه ، لا يشهد إلا فعل الله ، فلا يستحسن ولا يستقبح . ويصرح ابن تيمية أن المروى الأنصارى يتابع في هذا تماماً « القدرية الجبرية أتباع جهم بن صفوان وأمثاله » ، ويرى أن هؤلاء القدرية أو الجهمية يتفقون مع المعتزلة في أن مشيئة الله وإرادته ومحبه ورضاه سواء ، ولكن المعتزلة تؤمن بجبرية الإرادة الإنسانية ، فالله ليس خالقاً لأفعال العباد ، ولكن جهم يرى أن الله يشاء كل شئ ويريده ويحبه ويرضاه ، ولا يفرق بين المشيئة والمحبة ، وأن الإرادة تكون أحياناً بمعنى المشيئة ، وأحياناً بمعنى المحبة وأن المروى ، بعد أن عرض كل هذه الآراء ، تابع جهماً فسوى بين المشيئة والمحبة والرضا ، وأن الله يحب كل ما يخلق بمعنى أنه يريد ، وأن هذا السياق الفكرى أثر في أصل التصوف عامة ، فذهب الصوفية إلى أن الكمال أن تفنى عن إرادتك وتبقى مع إرادة ربك ، وأن الإنسان ، في هذا المقام الكامل ، لا يستحسن ولا يستقبح شيئاً ... وإلى هذا انتهى المروى ، بل إن المروى وهو يسقط الأسباب إنما يتابع جهماً ، فيصوغ التوحيد صياغة جهمية فيقول : « التوحيد هو إسقاط الأسباب الظاهرة » . فالله لا يخلق شيئاً بسبب بل يفعل عنده لا به . وقد أدت هذه الجهمية الخبيثة بالمروى عند ابن تيمية أن يقرر أن : « الصعود عن منازل العقول وعن التعلق بالشواهد ، وهو ألا يشهد في التوحيد دليلاً ولا في التوكل سبباً ولا في النجاة وسيلة » وقد استند المروى في إسقاطه للأسباب على فكرة علمية ظهرت في المدرسة الأشعرية ، ونبتت منبثقة من روح القرآن والسنة ، وغذتها عقول الأشاعرة حتى ظهرت في أكل صورة لدى الغزالي ، وهى فكرة العادة : يقول المروى : « وذلك لأنك ليس في الوجود شئ يكون سبباً لشئ أصلاً ولا شئ جعل لأجل شئ ، ولا يكون شئ بشئ فلا سببية ولا عليه ، إذ أن الشيع لا يكون بالأكل ، ولا العلم بالحاصل في القلب بالدليل ، ولا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الأمر » ، إن هناك فقط محض الإرادة الواحدة يصدر عنها كل حادث ، ويصدر مع الآخر مقترناً به اقتراناً عادياً ، لا أن أحدهما معلق بالآخر أو سبب له أو حكمة له ، ولكن لأجل ما جرت به العادة من اقتران أحدهما بالآخر ، يجعل أحدهما أمانة وعلماً ودليلاً ، بمعنى

(١) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٨٩ - ٩٠ .

أنه إذا وجد أحد المقترنين إعادة ، كان الآخر موجوداً معه ، وليس العلم الحاصل في القلب حاصلًا بهذا الدليل ، بل هذا أيضاً من جملة الاقترانات العادية . . ولهذا فيكون مشاهداً سبق الحكم بحكمه وعلمه ، أى يشهد أنه صمم ما سيكون وحكم به ، أى أرادته وقضاه وكتبه^(١) . وبهذا وضع المروى إسقاط الأسباب على فكرة العادة ليس إلا ، وأن التدخل الإلهي ياد في كل آن وإليه يرد كل شئ .

وينكر ابن تيمية فكرة العادة إنكاراً تاماً ، وهو ينسبها في نهاية الأمر إلى الجهل ومن المؤكد أن جهماً لم يصل إليها ، حقاً إن منطق الجبري قد ينتهي إليها ، ولكن فكرة العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد من الحقيقة سبباً وما يعتقد في الحقيقة مسبباً ، قد تكونت خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية منسقة مع روح القرآن والسنة ومأخوذة منهما ، وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسططاليسية وإقامة تصور مخالف لها ، ومن العجيب أن إنكار العادة يدرج ابن تيمية في دائرتين مخالفتين لأهل السنة والجماعة ، دائرة الفلاسفة اليونانية من ناحية ، ودائرة الاعتزال من ناحية أخرى .

٩ - جهنم بن صفوان والغزالي :

يضع ابن تيمية نظرية في الحب الإلهي تتسق تمام الاتساق مع مذهبه ، ولنا في مجال عرضها ونحن نؤرخ للفكر الإسلامي في نشأته ، ولكننا نضع صمورة موجزة لها حتى نتبين موقفه من جهنم بن صفوان ، وصلة الغزالي به في رأى ابن تيمية . يرى ابن تيمية أن الله هو محبة بحتة ، يجب ذاته الإلهية ، كما يجب مخلوقاته^(٢) ، ثم إن مبدأ الحب يسرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة ، مترهة عن محبة الشريك ، فالحب له وحده ، ومن أحبه ، وعده بلدة الحب الكبرى . . النظر إلى وجهه الجميل في الآخرة . وهنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية الكبير عن مسألة الرؤية ، بأنها رؤية حقيقية حسنة ، إنها غاية التصوف التيمى : وهى تستند على نظرياته الميتافيزيقية والفيزيقية . إن الميتافيزيقا تقوم عنده على جسمية الله ، والله عنده هو الجسم الوحيد ، وأما الوجود الطبيعي ، فهى حوادث تحدث في ذات الله وانعكاس لها في المرآة الإلهية ، فالصوفي إذن في سلوكه هو حادثة تنعكس في الذات وتنتظر إليه . هنا يتبين لنا الدافع الأساسى في نزعة التجسيم التى تسود المذهب التيمى ، والنظرة الحسية

(١) ابن تيمية : ج ٣ ص ٩١ .

(٢) « نظرية الحب عند ابن تيمية » يعرضها ابن تيمية في منهاج السنة عرضاً كاملاً في مواضع متعددة - وانظر على الخصوص - ج ٣ ص ٩٦ - ٣٠١ وج ١ ص ٢٦٦ ويعرض أيضاً ابن تيمية لنظرية في التصوف في كتابه للفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .

التي تناول بها الذات الإلهية ، فالله يستوى على عرشه استواء مادياً عند ابن تيمية في أبهى جمال ، ثم مجلسه الكبير في المقام المحمود ، وعلى يمين العرش محمد صلى الله عليه وسلم ، كل هذا لتحقيق لذة عظمى ، لذة النظر إلى وجهه الحميل ، يقول « وقد ثبت أن التذاذ المؤمنين يوم القيامة بالنظر إلى الله أعظم لذة في الجنة ، ففي صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد : يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه فيقولون : ما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ، ويثقل موازيننا ، ويدخلنا الجنة ، ويمرنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب ، فينظرون إليه ، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه وهو الزيادة »^(١) وبهذا يفسر ابن تيمية : الآية « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » بأن الزيادة هي النظر إلى وجهه الحميل . بينما فسرنا صوفية وحدة الوجود بأنها مقام الوحدة . ولكن ابن تيمية يرى أنها غاية الوجود الأخرى ، ويورد الحديث : « أسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك من غير ضراء مضرة ولا فتنة مضلة » ويعلق على هذا الحديث : « فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه ، يبين أن اللذة الحاصلة بالنظر إليه أعظم من كل لذة في الجنة » . بل إن ابن تيمية يرى أن محبة المؤمنين لرَبِّهم أمر موجود في القلوب والنظر ، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه بذكر الله وذكر حمده وآلاته وعبادته من اللذة ما لا يجده بشيء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل ، فالصلاة لله ، « وجعلت قرّة عينى في الصلاة » وهى راحة النفس لله « أرحنا بالصلاة يا بلال » . ومجالس الذكر هى مراتع الجنة « إذا مررت بمراتع الجنة فارتعوا » ، ورياض الجنة هى مجالس الذكر ، « وما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة »^(٢) ونحن نشعر في كل هذا باللذة الكبرى ، وكلها إعداد للذة الرؤية .

ويرى ابن تيمية أن إنكار هذه اللذة ، وبالتالي إنكار الحب الإلهي إنما هما من بقايا جهنم بن صفوان ، وأن أول من عرف في الإسلام أنه أنكر أن الله يحب أو يحب الجهم ابن صفوان وشيخه الجهم بن درهم ، وأن الجهم تأثر في هذا بالفلاسفة والصائبة حيث كانوا يعيشون في مسقط رأسه حران^(٣) ثم تابع المعتزلة جهمًا ، فأنكروا الرؤية وبالتالي أنكروا هذه اللذة . وقد يفسرها من تناول الرؤية منهم بمزيد العلم ، أو لذة العلم به ، كاللذة التي في الدنيا بذكره ، لكن تلك أكمل . ثم تابع المعتزلة . متصوفة الفلاسفة والنفاة كالفارابي وكأبي حامد وغيره ، فإن ما في كتبه من الأحياء وغيره عن لذة النظر إلى وجهه هو بهذا المعنى^(٤)

(١) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) نفس المصدر : ص ٩٨ ج ١ ص ١٩٧ .

(٤) ابن تيمية : منهاج ج ٣ ص ٩٧ .

ويرى ابن تيمية أن أبا المعالي الجويني (إمام الحرمين) وابن عقيل، ينكران أيضاً أن يلتد أحد بالنظر إليه، ثم يذهب أيضاً إلى القول بأن الأشعري والباقلاني والقاضي أبا يعلى يرون أن الله لا يجب ذاته، ويعلمون أنهم يختلفون في ذلك مع الصوفية، وأنهم يتأولون محبة الله بأنها محبة طاعته.

وأرى أن ابن تيمية يتخط هنا تخطاً تاماً، فهو يتهم الأشعري والأشاعرة بأنهم ينكرون أن الله يجب ذاته، ولكن الأشاعرة تنكر التشبيه أشد الإنكار. كما تنكر التجسيم، وتهاجم أقوال الصوفية الذين يرون أن الله كثر محقق، راعه بهاؤه وجماله، فأحب أن يعرف، فأوجد الخلق. وأرادت الأشاعرة بإنكار محبة الله لذاته أن تنكر التجسيم والتشبيه الذي استفاض في كثير من مدارس الحشوية والشيعة الغالية المجسمة التي نادى بأنه جسم وأنه سبيكة صافية وأنه يستوى على العرش. وذهبت الأشاعرة بتأويل المحبة بالمشيئة، ولكنها لم تنكر إطلاقاً محبة الله للناس ومحبة الناس له. أما أن أبا حامد الغزالي قد أنكر لذة النظر إلى الله، فهذا ما لم يرد عنه لا في الإحياء ولا في غيره. فأبو حامد الغزالي رجل أشعري المعتقد، دافع عنه أجمل دفاع وهو يؤمن بإمكان النظر إلى الله في الآخرة، والآية واضحة في هذا «وجوه يومئذ ناضرة». وقد التزمها من قبله شيخ المذهب أبو الحسن الأشعري إنما ينكر الأشاعرة اللذة الحسية التي تنبثق من كتابات ابن تيمية، ويرون أن لذة الرؤية هي لذة التأمل في الله وجماله وبهائه، لا مجرد شعور حسي.

خاتمة: قد تبين لنا الآن ما كان لجهنم بن صفوان من تأثير خطير في الفكر الإسلامي، كان الرجل متابعاً لشيخه الأول الجعد بن درهم أول من وضع فكرة «التأويل العقلي» للنصوص الدينية، أو بمعنى أدق أول من خاض مشكلة «المعرفة» بمعناها الفلسفي. وقد فجأ المسلمين بهذا، فتابعه من تابعه. وعارضه من عارضه. ومنذ ذلك الحين وأمام المسلمين طريقان: طريق النقل وطريق العقل.

وكان للرجل بعد ذلك فضل كبير أيضاً في تاريخ الفكر الإسلامي، هو قيامه في وجه الإسرائيليات التي هاجمت الإسلام من خراسان، ولو حفظ لنا التاريخ كتبه لا تضح لنا الكثير من مناقشاته مع مقاتل بن سليمان في هذا الصدد. وقد كان لمقاتل بن سليمان أثر كبير في إدخال الإسرائيليات إلى قلب التفسير، بل إن ابن تيمية نفسه لم يستطع أن ينكر أن مقاتل ابن سليمان وداود الجواهري وبعضاً من غلاة النساك يقولون إن الله جسم وأنه جثة وأعضاء على صورة الإنسان. وله لحم ودم وشعر وعظم وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينان

ومع هذا لا يشبه غيره^(١) ومع محاولة ابن تيمية تيرئة مقاتل من فكرته المجسمة المشبهة ، فإنه يعترف بأنه لم يكن للرجل قدم ثابتة في الحديث . ولم يستطع جهنم صبراً على أفكار مقاتل ، فوقف في وجه هذا التيار الخطير الحشوى من المشبهة ، وقاتل في ذلك قتالاً عنيفاً .

وفي خراسان ، كانت المذاهب الهندية والثنية ، من سمنية ومأنوية ، تهاجم الإسلام في عنف وقوة ، فأنبرى لها جهنم يناقشها ويجادلها ، ويضع أصول الجدل معها ، ويعتق الإسلام على يديه الكثيرون من أبناء تلك المذاهب ، ويسير على أثره مشيخة المعتزلة فيبعثون بدعائهم إلى تلك النواحي يتممون مهمة الجهنم . وقد تابع الجهنم الحارث بن سريج ، وكان الحارث يمثل القلق الاجتماعي الذي ساد المجتمع الإسلامي في ذلك العهد ، فخرج على بنى أمية الظلمة ، وخرج معه الجهنم ، وبهذا وضعاً الأصل « الخارجى » أو وافقا الخوارج فيه ، وهو « الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » وقد أصبح هذا أصلاً فيما بعد من أصول المعتزلة الخمسة ، وكانا — الحارث وجهنم ، كما قلت وكما قال القاسمى — يدعوان للكتاب والسنة .

وعاشت الجهمية بعد الجهنم ، بل عاش التجهنم ، فوسمت به المعتزلة ، ويحاول ابن تيمية أن ينسب إليه الأشاعرة إلى حد ما . وتعدى أثره إلى الشعراء بحيث يقول ابن تيمية . « وقد شاع في الناس أن قول الجهمية مبنى على النقي » ، صار الشعراء ينظمون هذا المعنى كقول أبي تمام :
جهمية الأوصاف إلا أنهمم قد لقبوها جوهر الأسماء^(٢)

ولقد توزعت آراء الجهمية بين مختلف الفرق أيضاً ، إننا نرى المعتزلة بعد تأخذ بنوى الصفات ، وقد نادى جهنم بهذا من قبل ، وتأخذ المعتزلة بالتأويل العقلى واعتبار كثير من التصورات الدينية مجازاً ، وهذا ما فعله الجهنم قبلهم . ويختلف المعتزلة أشد الاختلاف مع الجهنم في الجبر فقد كان جبرياً وكان المعتزلة قدرين ، ويختلف السلف والأشاعرة مع جهنم في نفي الصفات ، إنهم مثبتة يثبتون الصفات القديمة لله ، ويختلفون معه في مسألة الجبر ، إنهم يوقفون في مذهب مئاسك الأجزاء بين الجبر والاختيار ، فيضعون مذهب الكسب ، يحلون به المشكلة العتيقة .

ولكن كان لجهنم بن صفوان فضل كبير . . إنه وضع المشكلة ، وأثار العاصفة . وقتل الجهنم ، ولعنته جميع الفرق إلى يومنا هذا .

(١) ابن تيمية : « منهاج » ج ١ ص ٢٧٩ .

(٢) ابن تيمية : منهاج — ج ١ ص ١٦٦ .

البَابُ السَّادِسُ

المعتزلة

الفصل الأول

الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة

إن مشكلة الأصل التاريخي لكلمة المعتزلة قد أثارت كثيراً من المناقشات بين الباحثين قديماً وحديثاً، ذلك لأن توضيح هذا الأصل يلقي الضوء على حقيقة «المعتزلة» و«الاعتزال» ويبين لنا هل ظهرت المعتزلة في التاريخ فجأة، أو بمعنى أدق — هل ظهرت بمحركة مسرحية في مجلس الحسن البصري، أم أنها كانت حاجة ملحة من حاجات المجتمع الإسلامي، وتمثل واقعه، وتخرج من بنائه — داخلياً وخارجياً — وهل قابلها المسلمون الأوائل بكراهية واستنكار حقاً؟ أم أنها تطورت تاريخي لمبادئ معينة وليدة البحث العلمي والنظر العقلي في النصوص الدينية؟ ويتصل شيخها الأول وأصل بن عطاء وزميله عمرو بن عبيد بمشيخة قبلهما، درست لديهم المسائل، ووضحت الجزئيات، وكان على وأصل بعد ذلك أن ينظمها، وأن يضعها تلامذته في نسق متكامل لتعبر عن المجتمع كله. إن معرفة الأصل التاريخي للمعتزلة يبين تماماً صلة وأصل بطائفتين هامتين من قبله، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية، والجهمية رواد ملحد التأويل العقلي من ناحية، وكانت الطائفتان حيثئذ تمثل ثورة المجتمع الإسلامي على بني أمية.

ولقد نسبت المعتزلة فيما بعد إلى للطائفتين، فيلقبون بالقدريين أحياناً وأحياناً أخرى يومنون بالجهمية، على خلاف ما بين الطائفتين.

ونحن نلاحظ أن الآراء والأفكار كانت تتضارب في مدرسة الحسن البصري، وشيخ المدرسة يلقي بأصول عامة تختلف حولها الآراء والتفسير، وتنتج مختلف المذاهب. ونحن نعلم أن معبداً الجهنى قد أتى إليه، كما أتى إليه غيلان الدمشقي، وأنه استحسّن أول الأمر مذهبهما في القدر، ولكنه تراجع ونهى الناس عنهما — فيما تقول مصادر السنة. وإلى مجلسه أيضاً حضر

جماعة من رعاى الرواة، ولما عرضوا بضاعتهم عليه أنكرها وصاح فى أتباعه « ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة أى جانبها . . . فسموا الحشوية؛ ولعل هذه أول تسمية بهذا الاسم هؤلاء الذين حشوا الحديث بالاسرائيليات ، وإن كانت هناك بعض النصوص تقرر أن عمرو بن عبيد هو أول من أطلق هذا الاسم، وأنه سمي به عبد الله بن عمر، فقد كان عبد الله بن عمر يقبل الأحاديث والسنة والآثار ، كفيما كانت .

وفى مجلس الحسن البصرى وضع مؤرخو الفرق القصة الشائعة الآتية: أن رجلاً دخل على الحسن البصرى فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت فى زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبار ، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة ، وهم وعيدية الخوارج ، أو جماعة يرجئون أصحاب الكبار ، والكبيرة لا تضر مع الإيمان ، بل العمل فى مذهبهم ليس ركنًا من الإيمان ، ولا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة فكيف نحكم لنا فى ذلك اعتقاداً ؟ فتفكر الحسن فى ذلك ، وقبل أن يجيب قال واصل ابن عطاء : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، لا مؤمن ولا كافر ، ثم قام واعتزل إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد ، يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن ، فقال الحسن : اعتزل عنا واصل ، فسمى هو وأصحابه معتزلة^(١) .

وأما البغدادى فيذكر القصة على الشكل الآتى : كان واصل بن عطاء من متبائى مجلس الحسن البصرى فى زمان فتنه الأزارقة ، وكان الناس يومئذ فى أصحاب الذنوب من أمة الإسلام على فرق : فرقة تقرر أن كل مرتكب للذنوب صغير أو كبير مشرك بالله وهو قول الأزارقة ، وفرقة تذهب إلى أن صاحب الذنوب الجميع على تحريمه كافر مشرك ، وفرقة تقول إنه منافق . وكان علماء التابعين فى ذلك العصر مع أكثر الأمة يقولون : إن صاحب الكبيرة من أمة الإسلام مؤمن لما فيه من معرفة بالرسول وبالكتب المنزلة من الله تعالى ، ولعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ، ولكنه فاسق بكبيرته ، وفسقه لا ينشأ عنه اسم الإيمان والإسلام . فلما ظهرت فتنه الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس فى أصحاب الذنوب على ما ذكرنا ، خرج واصل ابن عطاء عن قول جميع الفرق المتعلمة ، وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصرى من واصل بدعته هذه طرده من مجلسه ، فاعتزل عند سارية من سوارى مسجد البصرة ، وانضم إليه صديقه عمرو ابن عبيد فقال الناس يومئذ فيهما إنهما قد اعتزلا قول الأمة ، وسمى أتباعهما من يومئذ معتزلة^(٢) .

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٤ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ، ص ٧٨ .

وأما الإسفرايينى فيرى أنهم سمو معتزلة لاعتزالهم مجلسه (الحسن البصرى) واعتزالهم قول المسلمين^(١). ولكن هناك رواية أخرى تنسب كلمة الاعتزال إلى عمرو بن عبيد ، فالمقرئى والسمعانى يوردان الأمر على هذه الصورة : « المعتزلى — هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنما سمو بهذا لأن أبا عثمان عمرو بن عبيد البصرى أحدث ما أحدث من البدع ، واعتزل مجلس الحسن البصرى وجماعة معه ، فسموا المعتزلة^(٢). ويذهب ابن قتيبة إلى نفس الشيء فى عيون الأخبار فيقول : « وكان يرى رأى القدر ويدعو إليه : واعتزل الحسن ، هو وأصحاب له ، فسموا المعتزلة^(٣) »

وثبت رواية ثالثة تقرر أن الذى سماهم بذلك قتادة بن دعامة السدوسى (المتوفى سنة ١١٧ — ١١٨ هـ) وهو أبو خطاب قتادة بن دعامة السدوسى البصرى الأكنه كان تابعياً وعالمًا كبيراً ، وكان يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو ابن عبيد وفر معه ، فأمرهم وهو يظن أنها حلقة الحسن البصرى ، فلما عرف أنها ليست له قال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم . . . فنذ يومئذ سمو المعتزلة^(٤) ، ويقال إنه ذكر هذا بعد وفاة الحسن البصرى (توفى عام ١١٠ — ٧٢٧ م) . وينقل إلينا صاحب المنية الرايين معا : « وسموا بذلك ، فقد اعتزل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد حلقة الحسن . وقيل لقول قتادة وكان من أصحاب الحسن : ما يصنع المعتزلة ؟ فكانت تسميتهم بهذا الاسم^(٥) » .

وأما ابن خلكان فيورد نفس القصة ، ويذكر عن أبي عمرو بن العلاء أن قتادة تكلم فى القدر^(٦) .

وسواء كان صاحب القصة مع الحسن هو واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد ، أو أن الذى أطلق عليهم اللقب الحسن أو قتادة ، فإن هذه الروايات تتفق فى أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم ، ولا نجد عند صاحب المنية نفسه ، وهو معتزلى ، أى توضيح المسألة ، بالرغم من أنه يعتقد أن المعتزلة هم الفرقة الناجية وأهل الحق فى الإسلام . وينتهى جوهر هذه القصة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكاية بهم وسخرية ، وأن السبب فى إطلاقه عليهم هو أنهم اعتزلوا مذهب الأمة جمعاء .

(١) الإسفرايينى : التبصير فى الدين ، ص ٤٠ ، ٤١ .

(٢) السمعاني : الأنساب .. ص ٢٦ ، والمقرئى : خطط .. ج ٤ ص ١٦٤ و ص ١٦٥ .

(٣) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٢٤٢ .

(٤) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ .

(٥) ابن المرقضى : المنية والأمل ، ص ١ و ٢ .

(٦) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ١٩٧ .

وقد قدم لنا كاراوالفونسو نالينو في مقالته الرائعة « بحوث في المعتزلة » ثبوتا بأسماء المستشرقين الذين قبلوا هذا الرأي واعتبروا كلمة المعتزلة تعني المنشقين والمنفصلين^(١) : ولكن نالينو - يقوم في مقالته هذه بدحض كل الآراء التي قيلت في تسمية المعتزلة بمنشقين أو بمنفصلين ، ثم يورد فكرته التي استند فيها على نصوص هامة للمسعودي . أما نصوص المسعودي فهي : « ومات واصل بن عطاء ويكنى بأبي حذيفة في سنة إحدى وثلاثين ومائة ، وهو شيخ المعتزلة وقدبها ، وأول من أظهر القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو أن الفاسق من أهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ، وبه سميت المعتزلة ، وهو الاعتزال » ونص آخر هو : « ثم القول بالوعد والوعيد ، وهو الأصل الثالث ، فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة ، وأنه لصادق في وعده ووعيده ، لا مبدل لكلماته ، ثم القول بالمنزلة بين المنزلتين ، وهو الأصل الرابع ، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقا على حسب ما ورد التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه . قال المسعودي : ولهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام مع ما تقدم من الوعيد في الفاسق من الخلود في النار »^(٢).

ويشرح نالينو هذا بأن المسعودي قصد بقوله « تسميته » وصف الشخص بأنه مؤمن أو كافر أو فاسق ، وبقوله « أسماء » الألفاظ المتقابلة من إيمان وكفر ومؤمن وكافر ، وبقوله « الأحكام » المسائل النظرية والعملية التي تتضمنها هذه الأوصاف . ويصل بعد ذلك إلى النتيجة الآتية : إن اسم « المعتزلة » لم يطلق على الذين أنشأوا المدرسة الكلامية الجديدة للدلالة على أنهم انفصلوا عن أهل السنة أو تركوا مشايخهم القدامى ورفقاءهم ، وإنما أطلق للدلالة على موقفهم كأناس مبتعدين محايدين بين طرفي رجال الدين والسياسة في وقت ما ، ممتنعين هكذا عن الخصومات والمنازعات القائمة بين المسلمين ، فاسم المعتزلة لم يطلقه عليهم أهل السنة ، وإنما اختاره المعتزلة أنفسهم للدلالة على موقفهم الخاص في هذه المسألة^(٣) . ويؤيد فكرته هذه أيضاً بنصوص تاريخية توضح أصل اسم المعتزلة .

وهذه النصوص تثبت أن الكلمة أطلقت - كاصطلاح - على طائفة من الأشخاص (عام ٨٣٥) لم يروا مبايعة على ، ولو أنهم ليسوا من شيعة عثمان ، « ومما هؤلاء المعتزلة » ، لا عتزالهم بيعة على ، ويورد النصوص الكثيرة عن أبي القداء والأخبار الطوال للدينوري والطبري . ثم يصل نالينو في ضوء هذه النصوص بين المعتزلة المتكلمين والمعتزلة السياسيين ، طالما كان

(١) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية - ترجمة وتعليق الدكتور عبد الرحمن بدوي -

ص ١٧٥ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٢ .

(٣) التراث اليوناني : ج ١٨ ص ١٨٣ ، ١٨٤ .

المتكلمون قد خاضوا - ولو نظرياً - فيما خاض فيه الأولون وأرادوا اعتزال الفريقين معا :
الخوارج والسنة . ولذلك يقرر نللينو « أن المعتزلة الجدد المتكلمين كانوا في الأصل استمراراً
في ميدان الفكر والنظر للمعتزلة السياسيين أو العمليين ^(١) . ومع أن نللينو اقترب كثيراً من نتيجة
صائبة ، إلا أن كثيراً من الجزئيات التي خاض فيها لم تكن صحيحة كما سنبين في ثنايا هذا
الباب . والمثال الذي نوردته الآن فقط على عدم صحة مقدماته هو : إذا اعتبرنا المعتزلة المتكلمين
امتداداً للمعتزلة السياسيين ، وكان المعتزلة السياسيون في منأى عن معترك الخلاف بين علي
وشيعته وعثمان وشيعته ، فكيف نفسر قول المسعودي - والمسعودي هو مصدر نللينو الأول - أن
« يزيد بن الوليد (الخليفة الأموي المتوفى سنة ست وعشرين ومائة) وكان يذهب إلى قول المعتزلة
وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة من التوحيد والعدل والوعد والأسماء والأحكام - وهو القول
بالمعتزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » ^(٢) .

كيف يتوافق اعتناق خليفة أموي للمذهب المعتزلي الكلامي مع القول بأن هذا المذهب
المعتزلي الكلامي إنما هو امتداد للمذهب المعتزلي السياسي - وأن هذا المذهب الأخير يقرر
تقريباً حاسماً اعتزال الفريقين : الخوارج والسنة ، شيعة علي وأعدائه ، الأمويين والعلويين ،
والنأى عن الفتنة ما أمكن . بل يقرر المذهب المعتزلي : أن الفاسق غلغل في النار ، ولكن درجته
أقل من درجة الكفار ، وبني أمية اعتبروا عصاة فاسقين . فكيف يوافق أمير أموي ، بله خليفة
المسلمين على اعتناق مذهب يلقي عليه وعلى أسرته الشكوك ، ويترك مذهب السنة والجماعة ،
الذي اعتبرهم مجتهدين اجتهد خطأ في حربهم مع علي ، خطأ لا يوردهم مهاوى الفسق أو الكفر .

أما وضع المسألة الصحيح ، فهو أن اسم المعتزلة قد ظهر سياسياً بلا شك في حروب
علي وأصحاب الجمل ، وفي حروب علي ومعاوية . ولكنه لم يستخدم لطائفة معينة بلداتها .
ينقل إلينا الدينوري النص الآتي : « مر الزبير بالأحنف بن قيس وهو جالس بقناء داره
وحوله قومه ، وقد كانوا اعتزلوا الحرب » ^(٣) فالأحنف إذن اعتزل الفريقين معاً . ولكن الدينوري
يذكر أيضاً أن أبا الدرداء وأبا أمامة الباهلي دخلا على معاوية فقالا له : علام تقاتل علياً وهو
أحق بهذا الأمر منك ؟ قال : أقاتله على دم عثمان . قال : أهو قتله ؟ قال : آوى قتلته ،
فسلوه أن يسلم لنا قتلته وأنا أول من يبايعه من أهل الشام . فأقبلا إلى علي فأخبراه بذلك ، فاعتزل
من حسكر علي زهاء عشرين ألف رجل ، فصاحوا : نحن جميعاً قتلنا عثمان ، فخرج

(١) نفس المصدر : ص ١٩١ .

(٢) المسعودي : مروج الذهب : ج ٣ ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(٣) الدينوري : الأخبار الطوال ص ١٥٠ .

أبو الدرداء وأبو أمامة . فلحقا ببعض السواحل ، ولم يشهدا شيئاً من تلك الحروب»^(١) وهنا تلحق كلمة الاعتزال ببعض من شيعه على المتعصبين له . وأحياناً يوسم به من شارك في الحرب مع عائشة مثل عبد الله بن الزبير^(٢) .

وأحياناً أخرى نرى المغيرة بن شعبة يسأل أبا موسى الأشعري : ما تقول فيمن اعتزل هذا الأمر ، وجلس في بيته كراهية للدماء ؟ فقال : أولئك خيار الناس ، خفت ظهورهم من دماء إخوانهم وبطونهم من أموالهم^(٣) . وكلمة اعتزل هنا لا مدلول سياسي لها ، بل استخدمت استخداماً عادياً بحتاً . وأحياناً تظهر الكلمة واضحة : « وأراد أبو موسى الأشعري أن يولي أحد المعتزلة — عبد الله بن عمر — الخلافة »^(٤) فالكلمة قد استخدمت فيما أرى في ذلك الوقت السياسي المضطرب ، واضطرب مفهومها وما صدقها ، ولكنها تأخذ نوعاً من الاستقرار بعد تنازل الحسن ابن علي لمعاوية . وكان محمد بن زاهد الكوثري الفضل في توجيه أنظارنا إلى نشأة كلمة المعتزلة بمعناها الاصطلاحي . وقد اكتشف النص الذي يحدث عن هذه النشأة في كتاب الرد على أهل الأهواء والبدع للمطلى . وهو الكتاب الذي كان أيضاً للكوثري فضل القيام بنشره وتيسيره لنا . يقول المطلى : « المعتزلة وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتميز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام ، المفرقون بين عالم السمع ، وعلى العقل والمنصفون في مناظرة الخصوم ، يجتمعون على أصل لا يفارقونه وعليه يتولون وبه يتعادلون وإنما اختلفوا في الفروع . وهم سمو أنفسهم معتزلة ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي عليه السلام معاوية وسلم إليه الأمر ، اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ، وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشغل بالعلم والعبادة ، فسموا بذلك معتزلة »^(٥) هذا النص الهام الذي تركه لنا أقدم مؤرخ للعقائد وصل إلينا كتابه (هو أبو الحسن الطرائفي المطلبي الشافعي المتوفى سنة ٣٣٧هـ) يحدد لنا تماماً ظهور كلمة المعتزلة كمصطلح في يطلق على طائفة تفرغت للعلم والعبادة . ونحن نعلم أن الحسن بن علي قد بايع معاوية عام ٤٠هـ وهو المعروف بعام الجماعة ، فيكون أول ظهور لكلمة الاعتزال هو عام ٤٠هـ .

اعتزل إذن الحياة العامة جماعة من خلص المؤمنين ، رأوا الأمر — كما قلنا — بين يدي معاوية الطليق ، فزهّدوا الدنيا وأمرها . وفي هذا الوسط المعتزلي ، أو بين هؤلاء المعتزلة كان

(١) نفس المصدر : ص ٣٧٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٥٠ .

(٣) الديتوري : الأخبار الطوال ، ص ٣٠١ .

(٤) نفس المصدر : نفس الصحيفة .

(٥) المطلبي : الرد ، ص ٤٠ ، ٤١ .

هناك رجلان من أهل البيت هما أبو هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخوه الحسن ، وكان أول من قام بالاعتزال ، ومن هذه الحلقة خرجت معتزلة واصل بن عطاء ، وكان واصل أقرب إلى أبي هاشم ، كما خرج الحسن بمذهب الإرجاء . وسنعود إلى توضيح صلات واصل بكل من هذين الإمامين فيما بعد ، وإنما يكفي الآن أن نوضح أن كلمة « المعتزلة » التي سميت أتباع واصل إنما أخذت من هذا الوسط العلمي الذي كان يعيش فيه .

وقد سبق أن أشرت في الطبعة الأولى من كتابي هذا إلى نص هام عثرت عليه يقول « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي فرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي ، وامتنعوا عن محاربتة والمخاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضاء به ، فسموا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا قتال معه ، والأحنف ابن قيس قالها لقومه : اعتزلوا الفتنة أصلح لكم^(١) . ولا بأس أن يطلق على هؤلاء الصحابة جميعاً لقب المعتزلة ، ولكن لا يمكن اعتبار هؤلاء أسلاف المعتزلة ، ولتأخذ مثلاً أبرز شخصية منهم ، وهي شخصية عبد الله بن عمر بن الخطاب : فعبد الله بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ، ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمر بن عبيد ، بل إن عمر بن عبيد قد هاجم عبد الله بن عمر واعتبره حشويّاً .

والآن ننسحب إلى النتيجة الحاسمة الآتيتين :

الأولى : أن المعتزلة هم الذين أطلقوا على أنفسهم هذا اللقب ، ويؤيد هذا ما قاله الرازي عن القاضي عبد الجبار ، وهو مفكر المعتزلة الكبير : « كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال ، فإن المراد منه : الاعتزال عن الباطل ، فعلم أن اسم الاعتزال مدح »^(٢) . ويذكر القاضي عبد الجبار في أول كتاب المنية والأمل حديثاً عن النبي صلى الله عليه وسلم بإسنادين مختلفين نصه : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أتقاهما وأبرها الفتنة المعتزلة »^(٣) وبما لا شك فيه أن أثر الوضع ظاهر في الحديث .

الثانية : أن السبب في أنهم اعتزلوا ، أو أن هذا الاسم أطلق عليهم هو عدم موافقتهم على انتقال الخلافة إلى معاوية ، فأصابتهم حسرة مريّة أن يسلب الحق أهله ، فابتعدوا عن الحياة السياسية ، ولجأوا إلى العبادة ، إنهم كانوا يمثلون « روح المجتمع الإسلامي » في موقف

(١) النوبختي : فرق الشيعة .. ص ٥ وانظر نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام « الطبعة الأولى

ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) فخر الدين الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ٣٩ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١١ .

سلي، إن تكلمنا بأسلوب عصرنا - أقول إنهم كانوا يمثلون المعارضة السلبية للمجتمع الإسلامي. كان هذا المجتمع مغلوباً على أمره، يعيش في مرارة وذلة، وفي استسلام. ووسم الاستسلام هو اللامبالاة والشك في كل شيء، حياة ومعاناة داخلية: الاعتزال وسرعان ما تناسى هؤلاء المعتزلة السبب السيامي في اعتزالهم، وهم يتدارسون النصوص، ولكن الحوادث التي كانت تحيط بهم وهي شغل المجتمع الذي كانوا يمثلونه - داخلياً - جعلتهم يتجهون مرة أخرى إلى الحياة السياسية والدينية، ومن هنا، ومن هذا المجتمع المعتزلي خرجت المرجئة من ناحية والمعتزلة الكلامية من ناحية أخرى، وقد تسلمت الثانية - في صورة صارخة - بسلاح جديد هو العقل.

إن تكون عقائد المعتزلة الكلامية نشأ في تلك البيئة المستنيرة، ونشأ فيها كما قلت شيخ المعتزلة الرسمي الأول: واصل بن عطاء.

الفصل الثاني

واصل بن عطاء

(٨١ - ١٣١ هـ)

شيخ المعتزلة الأول

قد نسبت المعتزلة جميعاً إلى واصل بن عطاء ، شيخ المعتزلة الأول ، وقديماً كما يصفه المسعودي^(١). وواصل بن عطاء من أعظم شخصيات الإسلام وأعجبها. وقد كتب عنه مؤرخو الأدب في العالم الإسلامي واعتبر من أكبر بلغاء العرب ، كما كتب عنه المحدثون . ولكن قلما تناول حياته مؤرخو الفرق ، لذلك ساد الغموض نشأته الأولى التي خلالها تكونت عقائده الكلامية الفلسفية ، ولذلك اختلف فيه : هل كان معتزلياً فقط من القائلين بالمنزلة بين المنزلتين ؛ أم أنه تناول أصول المعتزلة الخمسة كلها ووضع أساس المذهب حينئذ ؟ إن الخوض في حياته - خلال كتب التاريخ والأدب - سيبين لنا إلى حد كبير ، مدى تكون العقائد الكلامية عنده .

كان واصل من الموالى ، وقد ذكر صاحب المنية والأمل أنه اختلف في أنه مولى لبني هاشم أو مولى لبني ضبة أو مولى لبني مخزوم^(٢) على أنه يبدو أنه كان مولى لبني هاشم لصلته بأحد أفراد البيت الهاشمي .

أما اسمه الكامل فهو واصل بن عطاء الملقب بالغزال وكنيته أبو حذيفة ، ولد عام ٨١ هـ في المدينة ، حيث كان هناك جماعة قد اعتزلت السياسة وشئون الدنيا - كما قلت - وتفرغت للعلم والعبادة ، وكانت أمية تحكم حكمها القاسي العنيف ولجأ محمد بن الحنفية وأولاده إلى مدينة الرسول ، يتدارسون العلم ويفكرون في صمت ، ولكن محمد بن الحنفية اختلط إلى حد ما بخلفاء بني أمية وخضع لهم وبخاصة بعد مقتل المختار بن أبي عبيد . ويبدو أن محمد بن الحنفية أنشأ «مكتباً» للعلم ، وأن أبا هاشم والحسن قد قاما بتدريس علوم الدين فيه بعد أن استوى عودهما ونضج تفكيرهما الديني ، ويبدو أن الدراسة في هذا المكتب تتناول شئون المسلمين الدينية العامة . ولم تكن «مدينة رسول الله» بمنأى عن الأحداث ، فقد كان هناك البقية من الصبحابة من الأنصار والمهاجرين الذين نجوا

(١) المسعودي : مروج ج ٣ ص ٥٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

من واقعة الحرة ، وكانوا أيضاً يتدارسون القرآن والحديث ، وفي هذه المدينة الطاهرة نشأ تابعي صلوق هو معبد بن خالد الجهنى ، وتذكر الأخبار أنه أثر في كثير من علماء مكة والمدينة بمذهبه القدرى ، وكان هناك أيضاً عبد الله بن عمر يتابع الأثر متابعة كاملة مطلقة . وفي مدرسة أولاد ابن الحنفية ، تربى واصل بن عطاء ، وفي هذه المدرسة عرف واصل بن عطاء آراء الغلاة من الشيعة ... السبئية والكيسانية وغيرها . ويلخص صاحب المنية والأمل دراسته فيقول : « إنه ليس أحله أعلم بكلام غالبية الشيعة أو مارقة الخوارج وكلام الزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه »^(١) . ومن المؤكد أنه أخذ الكثير عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، ولكن من الخطأ ما يذهب إليه الكعبى والقاضى عبد الجبار من أن محمد بن الحنفية هو الذى روى واصلًا وعلمه حتى تخرج عليه^(٢) . وما لا شك فيه أنه استمع أيضاً إلى الحسن بن محمد بن الحنفية وهو يتكلم في الإرجاء ، ولكنه لم يتابعه على آرائه وإن كان قد تأثر بها .

وبالرغم من أنه كان مولى فقد ولد حراً ، مع أن المصادر ساكتة تماماً عن أبويه ، فلا تذكر عنهما شيئاً . غير أننا نلاحظ أنه لم يذكر عنه أنه كان عبداً ، بل إن المصادر تذكر أنه كان غزالياً . ويلاحظ أن المعتزلة يتسبون إلى بعض الصناعات كالغزال والعلاف والنظام والفوطى والإسكافى ... إلخ ، وقد يكون في هذه النسبة ما يشير إلى أصلهم غير العربى . يذكر ابن خلكان أن واصل ابن عطاء ، لم يكن غزالياً ولكنه كان يلقب بذلك لأنه كان يلزم الغزاليين ليعرف المتعققات من النساء ، فيجعل صلته من^(٣) ونرى أيضاً أنه كان يرسل البعث إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامى ، وفي هذا أيضاً ما يدل على أنه لم يكن عبداً .

وحين اكتمل علم واصل ، انتقل من المدينة إلى البصرة ، والبصرة — كما قلت — دائماً نهر البلاد ، وقاعدة الآراء المختلفة المتضاربة والحضارات المتنافرة ، وبدأ واصل يتردد على أكبر مجمع علمى فيها ، وهو مدرسة الحسن البصرى . يقول طاش كبرى زاده « إن واصلًا جالس الحسن البصرى بعد أبي هاشم يأخذ منه الفقه »^(٤) . وعرفنا كيف اختلف واصل بن عطاء مع الحسن البصرى في مسألة مرتكب الكبيرة ، وكيف انفصل عنه وكون مع عمرو بن عبيد فرقته — فرقة المعتزلة الكلامية — تكويناً مستقلاً . ومن المؤكد أن واصل بن عطاء وصديقه عمرو بن عبيد كانا من مريلى مدرسة الحسن ومن كبار أصحابه ، وأتت اتفاقاً معه في مسألة « القدر » ، وهى المسألة التى شغل بها الحسن البصرى أول الأمر ، ثم رجع عنها ، كما يجمع كتاب أهل السنة . غير أن أثر الحسن البصرى لم يكن

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ١٨ .

(٢) الكعبى : مقالات الإسلاميين ص ٦٤ والقاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٤ .

(٣) ابن خلكان : وفيات الأعيان .. ج ٣ - ٨٩ .

(٤) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٣٤ .

ظاهراً أو ملموساً في واصل بن عطاء ، فقد كون واصل آراءه من قبل ، وقبل حضوره إلى البصرة ، على يد أبي هاشم عبد الله بن الحنفية في المدينة. ومن المحتمل أنه قابل مولى الأمويين غيلان بن مسلم ، وأن آراء الأخير في القدر قد صادفت هوى في نفسه .

ويرى طاش كبرى زاده أن أول ظهور مذهب الاعتزال وشيوعه إنما كان على يد واصل ابن عطاء^(١) ولكنه يذهب إلى أن واصلًا تتلمذ على معبد الجهنى ، وأن الاثنين كانا مبدأ الاعتزال. ومن المشكوك فيه أن يكون واصل قد أخذ الاعتزال عن معبد فقد مات معبد بعد عام (٨٠ هـ) بقليل بينما ولد واصل بن عطاء (عام ٨٠ هـ) ولكن من المحتمل أن يكون واصل قد تأثر بآراء معبد . إن من الثابت أن واصلًا قد أخذ الاعتزال عن الإمام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ابن علي بن أبي طالب . ويذكر طاش كبرى زاده نفسه أنه قيل إن أول من أحدث مذهب الاعتزال واختاره كان الإمام أبا هاشم المذكور وأخاه الإمام الحسن بن محمد بن الحنفية. وقال برهان الدين الحلبي في شرح شفاء القاضى عياض أن هذا الرجل ، وهو الحسن بن الحنفية ، كان أول المرجئة وله فيه تصنيف ، ولكن ظهر واشتهر الاعتزال من واصل بن عطاء أبي حذيفة المعروف بالعتزال^(٢). فواصل إذن نتاج لهذين الإمامين ، أحدهما معتزلى بحت والآخر مرجئ بحت ، ثم ثالثهما الحسن البصرى ، أخذ عنه الفقه ، ثم في مدرسته أيضاً — فيما يرجح — عرف مذهب القدر .

أما زمان طلب واصل للعلم وقدرته على الاجتهاد فكان في حدود المائة الأولى تقريباً ، وظهوره في أوائل المائة الثانية ، وقد عاصر بهذا أبا حنيفة النعمان (المولود في ثمانين والمتوفى عام ١٥٠) ، وأيضاً أبا يوسف (المولود في ١١٣ هـ والمتوفى ١٨٢ هـ) وكذلك مالك بن أنس (وقد ولد في ١٣٩ وتوفى عام ١٧٩ هـ) ، كما عاصر مسلم بن خالد أستاذ الشافعى وأحد مشايخه — وكان مسلم بن خالد غيلانياً .

تكونت المدرسة المعتزلية ، وبدأ واصل بن عطاء يرسل بعونه إلى مختلف أنحاء العالم لنشر رسالة الإسلام أولاً ، ثم رسالة المعتزلة ثانياً . ويذكر صاحب المنية والأمل أنه أرسل إلى المغرب لتلميذه عبد الله بن الخارث ، وأرسل إلى خراسان حفص بن سالم ، وكما ذكرنا من قبل قد تقابل حفص في ترمذ بالجهنم بن صفوان ودارت بينهما مناقشة كبرى ، رجع جهنم فيها إلى رأى واصل ثم انقلب عليه بعد عودة حفص ، ونعلم أيضاً أن جهنمًا راسل واصلًا في كثير من المسائل المشككة التي كانت مادة لنقاشه مع السمنية^(٣) كما نعلم أيضاً أنه بعث أحد تلامذته — القاسم بن السعدى — إلى اليمن ، وأرسل أيوبًا إلى الجزيرة ، وغزت آراؤه الكوفة أيضاً خلال مبعوثه الحسن بن ذكوان ، ثم أرسل إلى

(١) طاش كبرى زاده — مفتاح السعادة . ج ٣ ص ٣٤ ، ٣٨ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ١ ص ٣٤ ، ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١/٢٤٠ .

أرمينية عثمان الطويل^(١) وقد ذكر المعتزلي صفوان الأنصاري الشاعر هذا :

أما كان عثمان الطويل بن خالد أو القرم حفص نبهة للمخاطر
له خلف شعب الصين من كل ثغرة إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قال مرواً في الشتاء تطاوعوا وإن كان صيفاً لم يخف شهر ناجر
بهجرة أوطان وبلد وكلفة وشلة أخطار وكند المسافر
تلقب بالغزال واحد عصره فنس لليتامى والقبيل المكابر
وسن لحرورى وآخر رافض وآخر مرجى وآخر حائر
وأمر بمعروف وإنكار منكبر وتحصين دين الله من كل كافر

وكان من أكبر تلامذته في البصرة شخصيتان هامتان هما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني ، وقد اتصل بهما أبو الهذيل العلاف فيما بعد ، وأخذ عنهما بشر بن المعتز وأبو الهذيل العلاف الاعتزال^(٢) . كما أن طاش كبرى زاده يذكر هياج بن العلاء السلمي صاحب وأصل بن عطاء ، وأن أحمد بن أبي داود أخذ الاعتزال عنه^(٣) .

وبهذا نرى أنه كان لواصل بن عطاء أكبر الأثر في إرساء قواعد الاعتزال ، ويعود هذا لشكامة الرجل وقوة عارضته ، وشخصيته الفتانة وكان واصل في الوقت نفسه أديباً ممتازاً ، وخطيباً من الطراز الأول ، ويذكر صاحب معجم الأدباء أنه « كان متكلماً بليغاً متفنناً خطيباً ، ولقب بالغزال لكثرة جلوسه في سوق النزالين إلى أبي عبد الله مولى قطين الهلالي » ويرى ياقوت أيضاً أن بشار بن برد كان ، قبل أن يدين بالرجعة ويكفر جميع الأمة ، كثير الملح لواصل ، بل فضله في الخطابة على خالد بن صفوان وشبيب بن شبة والفضل بن عيسى ، يوم خطبوا عند عبد الله بن عمر ابن عبد العزيز وإلى العراق فقال بشار في ذلك :

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١٩ ، ٢٠ ، وفي مواضع أخرى متعددة. والملاحظ في البيان

ج ١ ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) الملطى : التنبيه .. ص ٣٠ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٣ ص ٣٩ .

أبا حذيفة قد أوتيت معجبة من خطبة بدهت من غير تقدير
وإن قولاً يروق الخالدين معاً لمسكت مخرس عن كل تجميع

وقال في ذلك أيضاً :

تكلفوا القول والأقوام قد حفلوا وحبروا خطباً ناهيك من خطب
فقام مرتجلاً تغلى بدهاتمه كمرجل القين لما حف باللهب
وجانب الرء لم يشعر به أحد قبل التصفح والإغراق في الطلب^(١)

وقول بشار - وجانب الرء - إشارة إلى لغة واصل ، وكان واصل ألغ قبيح اللثة في الرء ، فكان يتخلص منها ، ولا يفتن لذلك السامع لاقتداره على الكلام وسهولة ألفاظه - وفي ذلك يقول أبو الطروق الضبي ، وهو شاعر معتزلي :

علمم بإبدال الحروف وقاطع لكل خطيب يغلب الحق باطله

ويقول الجاحظ « إنه إذا كان داعية مقالة ، ورئيس نخلة ، وأنه يريد الاحتجاج على أرباب النحل وزعماء الملل ، وأنه لا بد من مقارعة الأبطال ، ومن الخطب الطوال ... رام أبو حذيفة إسقاط الرء من كلامه وإخراجها من حروف منطقته^(٢) .

ولما قال بشار - بعد ذلك بالرجعة ، وأعلن ثبوته ، وثبت لواصل ما يشهد بإخاذه حين قال :
الأرض مظلمة والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار

وقف واصل يخطب في أتباعه : « أما لهذا الأعمى الملحد ، أما لهذا المشنف (لابس القروط) المكئي بأبي معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة من سجايا الغالية لدست إليه من يبيع بطنه في جوف منزله أو في حفلة ، ثم لا يتولى ذلك إلا عقيلي أو سدوسي^(٣) . ويلاحظ أنه قال أبا معاذ ولم يقل بشاراً وقال المشنف ولم يقل المرعث ، وكان بشار ينبذ بالمرعث ، وقال من سجايا الغالية ، ولم يقل الرافضة ، وقال في منزله ولم يقل في داره وقال يبيع ولم يقل يقرر^(٤) ، وكل ذلك تخلصاً من الرء .

(١) الجاحظ : البيان والتبيين ج ١ ص ٣٦ والكمي : مقالات ص ٦٥ ، ٦٦ .

(٢) الجاحظ : البيان ج ١ ص ٢٨ .

(٣) ذكر بني عقيل ، لأن بشاراً كان يتولى إليهم ، وذكر بني سدوس لأنه كان نازلاً فيهم - انظر الكمي : فوات . . ج ٢ ص ٦٢٥ وكذلك الجاحظ - البيان ج ١ ص ٣٠ .

(٤) ياقوت : معجم الأدباء ج ٩ ص ٤٢٣ - ٤٢٧ وهي ترجمة طويلة وأيضاً ابن خلكان وفيات ج ٣ ص ٦٢٤ والجاحظ البيان والتبيين (فشرة المستوفي ج ١ ص ٣٠) .
نشأة الفكر - أبي

ونستنتج من خطبته هذه أن واصل بن عطاء كان من القوة بحيث كان يفكر في القضاء على أعدائه من الملاحدة . ولكنه في الوقت نفسه كان يمثل صفات المعتزلة : وهي التقوى الكاملة والتدين ويذكره الذهبي - ناقد الرجال المشهور فيقول : « واصل بن عطاء البصري ، الغزال المتكلم ، البليغ المتشدق . الذي كان يلثغ بالراء ، قليلا عنه هجر الراء ، وتجذبها في خطابه ، سمع من الحسن البصري وغيره » ، وينكر الذهبي على أبي الفتح الأزدي وصفه لواصل بأنه رجل سوء كافر . فيقول « كان من أجلاء المعتزلة » . ويذكر أنه حين دخل معه عمرو بن عبيد الاعتزال زوجته أخته وقال لها : زوجتك برجل ما يصح إلا أن يكون خليفة ، وأنه فضله في خطابته على الحسن البصري وابن سيرين ، وكان يشبهه بالملائكة والأنبياء^(١) . ويقال إن عمرا عاب واصل بطول العنق ثم ندم بعد ذلك وقال « أشهد أن الفراسة باطلة ، إلا أن ينظر رجل بنور الله »^(٢) وسئلت أخت عمرو ابن عبيد ، وكانت زوجة واصل : أيهما أفضل ؟ قالت : بينهما كما بين السماء والأرض ..

ووصفت واصل فقالت : كان واصل إذا جئته الليل صف قلبي يصلي ، ولوح ودواة موضوعان ، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته^(٣)

أما كتبه . فيبدو أنه كتب كتباً كثيرة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهذيل العلاف قد استفاد منها . وهي على ما تذكر لنا المصادر :

١ - كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، ويقول عمرو الباهلي (قرأت لواصل الجزء الأول من كتاب الألف مسألة في الرد على المانوية ، فأحصيت في ذلك الجزء نيفاً وثمانين مسألة^(٤) .

٢ - كتاب المنزلة بين المنزلتين .

٣ - كتاب الخطب في العدل والتوحيد .

٤ - كتاب السبيل إلى معرفة الحق .

٥ - كتاب معاني القرآن .

٦ - كتاب التسمية .

٧ - كتاب الفتيا ويضيف ياقوت إلى هذه المجموعة .

٨ - كتاب أصناف المرجئة .

(١) الذهبي ميزان الاعتزال - ج ٢ ص ٦٢٩ و ج ٤ ص ٢٢٩ وابن حجر لسان الميزان

ج ٦ ص ١١٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٣٤ ابن المرتضى : المنية ص ١٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٦ وابن المرتضى ص ١٩ .

(٤) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤١

٩ - كتاب خطبه التي أخرج منها حروف الراء .

١٠ - كتاب ما جرى بينه وبين عمرو بن عبيد ، وقد أورد صاحب المنية والأمل فقرات من هذا الكتاب .

١١ - طبقات أهل العلم والجهل^(١)

وكذلك ذكر نفس القائمة ابن النديم في الفهرست^(٢) .

يمثل واصل بن عطاء خصائص المعتزلة أصدق تمثيل ، كان رجلاً متعبداً دينياً ، وتلك كانت ميزة عامة عند مفكرى المعتزلة جميعاً ، ولكن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأصحابهما كانوا المثال الذي يحتذيه المعتزلة . ويذكر العلاف أنه وقف على أبي موسى بن المردار المشهور براهب المعتزلة - وبكى تأثراً لصلاحه وتقواه وقال : وهكذا شهدنا أصحاب واصل وعمرو^(٣) . وقد دعا زهد المعتزلة جولده تسيير إلى تعليل تسميتهم بالمعتزلة بتقواهم العجيبة واعتزالهم الناس اعتزال عبادة وتقوى ، ومع أن جولده تسيير مخطئ في قوله إنهم سموا معتزلة لتقواهم ، ولكن الزهد والتقوى كانا بعض خصائصهم الكبرى .

ويمثل واصل بن عطاء جوهر عمل المعتزلة الحقيقي وهو نفرتهم للمجادلة والدفاع عن الإسلام ضد أعدائهم ، وأهم هؤلاء أصحاب الغنوص ، وقد تتبعهم واصل وتلاميذه . وقد سبق أن قلنا إنه أرسل تلميذه حفص بن سالم إلى خراسان للدعوة السمنية إلى الإسلام ، وقابل حفص هناك جهماً ، وكان يقوم بنفس الدعوة ، وامتدت دعوته أيضاً إلى أرمينيا ، واعتنق كثير من أهلها الإسلام المعتزلي ، ونجد المعتزلة هناك يسيطرون على أغلب مدنها . وحين ولي حاتم بن هرثمة بن أعين من قبل المأمون على أرمينيا كان المذهب المعتزلي يسود المقاطعة^(٤) .

ثم نرى أثر واصل بن عطاء في شمال أفريقيا ، وقد تتبع نلليو أثر واصل فيها . وأثبت مستنداً على نصوص لابن الفقيه وابن خرداذبة أن الاعتزال ساد فيها زمناً طويلاً ، وأنه تركز في مدينة طنجة وما حولها ، وأن إدريس بن إدريس الذي حكم المغرب بين عام ١٧٧ - ٢١٣ هـ . كان معتزلياً ، ويقول نلليو إن بلاد طنجة وما حول تاهرت في بلاد الجزائر كان فيها في القرن الثاني جماعات قوية من البربر أغلبهم زناتية واصلية وكان عدد جمع الواصلية نحو ثلاثين ألفاً - في بيوت كبيوت الأعراب ، أي كانوا من أتباع مدرسة واصل بن عطاء في الاعتزال^(٥) . ثم ظهر نص

(١) ياقوت معجم الأدباء ج ١٩ ص ٢٤٧ والذهبي : ميزان الاعتدال ج ٤ ص ٣٢٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل - ص ٣٩ .

(٤) اليعقوبي : تاريخ ج ٢ ص ٥٩٣ .

(٥) التراث البيوتاني في الحضارة الإسلامية ص ١٩٧ .

الكعبي - وقد ذكر الكور - التي غلب عليها الاعتزال - والقول بالعدل . فذكر أن بالغرب البيضاء - وهي كورة كبيرة - يقال : إن فيها مائة ألف تحمل السلاح - يقال لهم الواصلية ، وبها صنف من الصفرية يعرفون بالمعروفة يقولون بالعدل ولا يحصر عددهم إلا الله « ثم يذكر الكعبي أن إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب كان معتزليا وأن رئيس المعتزلة إسحق بن محمود بن عبد الحميد كان هو الذي أثر على إدريس وأدخله في الاعتزال^(١) . وقد قلنا من قبل إن تلامذة واصل في البصرة كانوا يسيطرون على المجال العقلي فيها ، وإليهم أقبل المفكرون من كل مكان .

تبين لنا الآن أهمية واصل بن عطاء في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، وسنتقل الآن إلى محاولة شرح عقائده الكلامية ، ومدى تمثيلها لأصول المعتزلة الخمسة المشهورة ، وقد حاول الكثيرون من الباحثين أن يثبتوا أن الرجل لم ينحصر فيما خاض فيه المعتزلة بعد ، وأن عمله كان في توضيح مشكلة المنزلة بين المنزلتين فقط ، وأنه لم يكن قدريا ، ونلینو أكبر ممثل لهذا الرأي وهذا خطأ - كما سنبين فيما بعد - إن لواصل بن عطاء جوانبه المتعددة في أصول المعتزلة الخمسة .

آراء واصل بن عطاء الكلامية

١ - المنزلة بين المنزلتين :

يكاد يجمع مؤرخو الفكر الإسلامي على أن مركز الدائرة في آراء واصل بن عطاء الكلامية هو قوله بالمنزلة بين المنزلتين ، بل يرى بعض المؤرخين أن المنزلة بين المنزلتين كانت هي الفكرة الوحيدة في تاريخ الفكر الكلامي التي ألقى بها واصل بن عطاء ، ومع ما في هذا القول من تعسف ، إلا أنها كانت أهم فكرة في مذهب واصل الكلامي ، ويبدو أن واصل بن عطاء أراد برأيه المتوسط أن يوفق بين مختلف المذاهب . وينأى عن الخلافات المذهبية في مسائل نظرية تمت إلى العمل ، وكانت هذه الخلافات المذهبية تأكل المسلمين أكلا ، وتقذف بهم في هوة سحيقة من الاضطرابات وسفك الدماء .

وتقرير هذا المذهب الواصلي : أن الناس كانوا مختلفين في عهد واصل إلى طوائف متعددة ولكنهم على اتفاق بينهم في أن مرتكب الكبيرة فاسق . أما الخوارج فكانوا يرون أن مرتكب الكبيرة -

(١) الكعبي : مقالات ص ١١٠ وانظر الهامش الرائع الذي أورده محقق الكتاب المرحوم فؤاد سيد ، كما ذكر الشافعي أن قبائل البربر في أفريقيا الشمالية كانت على مذهب واصل بن عطاء (السير ص ١٥٤) كما أن مدينة أخرى - هي مدينة أبزرج - وهي تلي تاهرت كانت في يد إبراهيم بن محمود البربري المعتزلي (ابن خرداذبة ص ٨٨ ومختصر البلدان ص ٨٠) .

علاوة على فسقه — كافر يخلد في النار، وكانوا على اختلاف بينهم في استحلال قتل مرتكب الكبيرة أو عدم قتله^(١). أما علماء الحديث فكانوا يقولون إن مرتكب الكبيرة مؤمن لعقده الصحيح، فاسق عاص بعمله، أي أن عمل الجوارح والأعضاء لا ينافي ما وقر في قلبه من الإيمان، ففسقه لا ينفي عنه اسم الإيمان والإسلام، وهؤلاء هم مرجئة السنة ثم ظهر الحسن البصري يقرر أن صاحب الكبيرة منافق.

طلع واصل على هذه الفرق — وخلافاً لها كلها — بأن الكافر المعاند أو المؤمن المطيع لا خلاف في تسميتهما كافراً ومؤمناً، ومرتكب الكبيرة — حيث كان — موضع اختلاف في إطلاق أحدهما عليه، فأبى إطلاق هذا أو ذلك عليه وقال إنه فاسق... أخذاً بما اتفقوا، وهجراً لما اختلفوا، كأنه يريد التوسط بين الخلافين واسمالة الفريقين إلى رأيه^(٢). فالفاسق عنده إذن لا مؤمن ولا كافر، والفسق عنده في منزلة بين المنزلتين، بين منزلة الكفر والإيمان يقول.. «قد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور فهو اسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف: «والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون» وغيرها من القرآن، فوجب تسميته به، وما نفرد به كل فريق من الأسماء فدعوى لا تقبل منهم إلا ببينة من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم^(٣). أي أن واصل يرى أن الإيمان عبارة عن خصال خير، إذا اجتمعت في إنسان سمي مؤمناً، وهو اسم مدح، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر مطلق أيضاً، لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، فإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فحكمه التخليد في النار: إذ ليس في الآخرة إلا الفريقان (فريق في الجنة وفريق في السعير)، ماكن ينصف عنه العذاب، وتكون درجته فوق درجة الكفار^(٤).

أراد واصل بن عطاء أن يتوسط النزاع، ولكننا نراه — وهذا ما لاحظته البغدادى والإسفرائينى بحق يعود إلى رأى الخوارج. إنه يعود في المعنى إليهم، إذ أن مرتكب الكبيرة مخلد في النار عنده. يرى البغدادى والإسفرائينى أن المعتزلة بعد واصل تمسكوا بهذا القول ولهذا سموا بمخانيث الخوارج، لأن الخوارج لما رأوا لأهل الذنوب الخلود في النار، اعتبروهم كفرة وحاربوهم، أما المعتزلة فقد قدروا لهم الخلود في النار، ولكنهم لم يسموهم كفاراً، ولم يوجبوا قتالهم^(٥).

-
- (١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٩٧ .
 (٢) محمد بن زاهد الكوثري ، مقدمة تبين كذب المفتري ... ص ١١ .
 (٣) الخياط ، الانتصار .. ص ١٦٥ .
 (٤) الشهرستاني ، الملل ج ١ ص ٦٥ .
 (٥) البغدادى : الفرق ص ٩٩ .

ويبدو أن نسبهم إلى الخوارج كانت معروفة بحيث نسبهم الشاعر المشهور إسحق بن سويد إلى الخوارج في البيتين الآتين :

برئت من الخوارج لست منهم من الغزال منهم وابن بساب
ومن قوم إذا ذكروا علياً يردون السلام على السحاب

فهو ينسب « الغزال » أي واصلاً ، وابن باب « أي عمرو بن عبيد بن باب » إلى الخوارج . وقد تابع عمرو بن عبيد واصلاً في رأيه هذا^(١) . وقد سمي هذا الأصل - أي المنزلة بين المنزلتين - بالأسماء والأحكام . وسنعود إلى توضيح هذا حين نتكلم عن الأصول الخمسة للمعتزلة .

٢ - الخلاف السياسي بين علي وأعدائه ورأى واصلاً : قد رأينا كيف حاول واصل بن عطاء التوسط بين الفريقين - الخوارج ورجلة أهل السنة - في مسألة الفاسق أو مرتكب الكبيرة ، ونراه يحاول نفس المحاولة في نطاق سياسي واضح وهو الخلاف السياسي بين علي وأعدائه .

اختلف المسلمون قبل واصل في علي وأعدائه إلى طوائف ثلاثة :

(أ) الخوارج : كانوا يرون كفر علي وأعدائه ، كفر أعداؤه بمقاتلته أولاً ثم كفره هو بمواقفته على التحكيم ثانياً .

(ب) أهل الحديث : وكانوا يرون إسلام الفريقين وإيمانهم : علي وأعدائه ، غير أن علياً كان على حق . وأعدائه على خطأ اجتهد لا يلزم به الكفر .

(ح) شيعة علي : وكانت تفسق الفريق الآخر ظاهراً وباطناً .

أتى واصل بن عطاء فاعتبر أحد الفريقين فاسقاً لا بعينه ، ولا تقبل شهادة واحد منهما وذلك قياساً على المتلاعنين . لا تقبل شهادتهما ، إذ أن أحدهما فاسق لا بعينه . أما لو شهد رجل من إحدى الطائفتين : فتقبل شهادته . يفسر الخياط قول واصل في علي وأصحاب الجمل بما يأتي : « كان انقوم عندهم أبراراً أتقياء مؤمنين ، قد تقدمت لهم سوابق حسنة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وحجرة وجهاد وأعمال جليلة ، ثم وجدهم قد تحاربوا وتجادلوا بالسيوف ، فقال قد علمنا أنهم ليسوا بمحققين جميعاً . وجائز أن تكون إحدى الطائفتين محقة والأخرى مبطلّة ، أو لم يتبين لنا من المحق فيهم ومن المبطل ، فوكلنا أمر القوم إلى عالمه ، وتولينا القوم على أصل ما كانوا عليه قبل القتال : فإذا اجتمعت الطائفتان . قلنا قد علمنا إن إحداكما عاصية لا ندرى أيكما هي »^(٢) .

وقد تكلم المعتزلة بعد واصل في هذه المسألة ، وواقفه بعض شيوخهم ، وخالفه الآخرون ،

(١) الإسفرائيني ص ٤١ .

(٢) اشهرتاني : الملل والنحل - ج ١ ص ٦٥ والتبصير ص ٤١ .

ومن أهم مخالفه تلميذه أو صديقه بمعنى أدق عمرو بن عبيد، إذ أن عَمَرًا يرى فسق كلنا الفرقتين المتقاتلتين ، يقول : لو شهد رجلان من كل من الفريقين ، مثل على ورجل من عسكره وطلحة والزبير لم تقبل شهادتهم . وفيه تفسيق الفريقين .

وهذا الرأي تنقله كتب أهل السنة فقط عن عمرو ، أما الخياط فلم يذكره لنا بل ينقل إلينا آراء واصل منسوبة إلى الشيخين . ويلاحظ نلليو أن عَمَرًا بن عبيد يرى أن كلا الفريقين فاسق ، فهو أيضاً يقف موقفاً وسطاً من أهل السنة والخوارج ولو بطريقة مخالفة لطريقة واصل^(١).

٣ - نفي الصفات :

ذهب بعض الباحثين من أمثال نلليو إلى أن واصل بن عطاء فقط من القائلين بالأصليين السابقين ، المنزلة بين المنزلتين والتوسط في الخلاف السياسي بين على وأعدائه ، وأنه لم يذكر عنه إطلاقاً قول آخر كلامي . وهذا خطأ واضح :

أولاً : إن مشكلة نفي الصفات كانت قد أثبتت على يد معاصره جهم بن صفوان بعد أن تلقاها عن الجعد بن درهم . وقد اتصل ابن عطاء - خلال تلميذه حفص بن سالم - بالجهم ، وراسل الجهم أيضاً الشيخ المعتزلي في البصرة ، فلم لا يدل إذن واصل بن عطاء بدلوه فيها ؟ وكان مقاتل بن سليمان والحشوية يثبتونها إثباتاً حسيماً مادياً ويتجهون نحو التشبيه والتجسيم الغليظ . فهل يعقل إذن ألا يقابلهم واصل فيها سواء بالأخذ أو بالرد ؟ ! ويذهب أحمد بن حنبل إلى أن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تابعاً جهماً في نفي الصفات .

ثانياً : أثبتت مسألة القدر ، ولا شك أن واصل قد عانى الأمر أمامه ، كان معبد بن خالد الجهمي قد نشر رأيه ، وتابعه غيلان ، ثم هناك حتى من أهل السنة من يذكر أن الحسن البصري نفسه كان قدرياً ، ثم إن قتادة ومكحولاً ومحمد بن إسحق وعدداً كبيراً من فقهاء المسلمين كانوا قدريين ، وقد ذكرنا من قبل أن معبد الجهمي قد أثر في العدد العديد من علماء مكة والمدينة ، وقد عاش واصل حياته العلمية الأولى في المدينة ، فهل لم يسمع لكل هذه الآراء ويتأثر بها ؟ ! ثم إنه أيضاً رأى الجهم بن صفوان ينادى بالجبر ، وقد عرف واصل الجهم كما قلنا من قبل . فلا بد إذن أن واصلاً تكلم في الأمر ووضع رأيه في مدرسته وأمام تلامذته العديدين .

ثالثاً : إننا نعلم أن واصل بن عطاء قد أرسل البعوث المختلفة شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً ، لكي يدعو غير المسلمين إلى الإسلام ، والمسلمين إلى مذهب الاعتزال ، وأن البعض من أتباعه أرسلوا لمناقشة السمنية والثنوية ، فهل ذهب هؤلاء الأتباع لدعوة المجوس واليهود والمسيحيين

(١) التراث اليوناني ص ٨٥ .

للاعتزال ولا اعتناق آراء واصل في الخلاف السياسي بين علي ومعاوية ؟ ! . إن من خطئ الرأي الذهاب إلى هذا . والوضع الصحيح أنهم أرسلوا بعد أن ألقى إليهم الشيخ الكبير بآرائه في التوحيد في حقيقة الله . وفي النبوة : وفي القدر . فإذا اتضح لنا هذا فإننا نستطيع أن نتقدم نحو توضيح آراء واصل في كل هذه المسائل .

وأهم مشكلة قابلت الشيخ المعتزلي هي مسألة الصفات ، والشهرستاني يمدنا بهذه الفقرة الحميلة : « القول بنى صفات البارئ تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نصيحية : وكان واصل بن عطاء بشرع فيها على قول ظاهر . وهو الاتفاق على امتناع وجود إلهم قديمين أزليين ، قال : من أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهمين ^(١) » . فواصل ابن عطاء إذن وضع الفكرة المعتزلية الهامة : وهي نفي الصفات القديمة ، وهو الذي ألهم المعتزلة من بعده بحثها بحثاً أوسع ، ولذلك لم تنضج لديه النصيحة الكامل ، وإنما شرع أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ^(٢) ، وسنعود إلى مناقشة بقية هذا النص حين نتكلم عن الأصول الخمسة عند المعتزلة . ولكن ما يهمنا الآن أن واصل بن عطاء أدلى فيها برأيه . وأنه توصل إلى فكرته هذه قبل أن يطلع على كتب الفلاسفة . ولكن ما هي الغاية التي كان يرى إليها بنى الصفات ؟

أولاً : كان أمامه المشبهة والحشوية ، وكانت المقاتلية تنشر آراءها في كل مكان ، ويحتل شيخها مقاتل بن سليمان مكاناً مرموقاً لدى المسلمين ، فوقف واصل كما وقف جهم لهم بالمرصاد . ثانياً : وهذا هو الواضح وضوحاً أكثر في النص ، أنه كان يرى بنى الصفات إلى إنكار المذهب الثنوي . فهو يتكلم عن امتناع وجود « قديمين أزليين » ، وأن إثبات المعنى والصفة القديمة هو إثبات « إلهمين » . فواصل إذن كان يواجه الثنوية من مانوية ومزدكية وزرادشتية ، وكان تلامذته يتجهون نحو خراسان وأرمينية وغيرها من بلاد تنتشر فيها أديان القروس القديمة . ومن المحتمل أنه كان ينكر بنى الصفات أقانيم النصارى ، ولكن ليس لدينا نصوص واضحة تثبت أنه ناقش المسيحيين ، بينما لدينا ما يثبت أنه ناقش الثنوية .

٤ - القدر : ولقد أخطأ نلليو خطأ بالغا حين قال إن واصل بن عطاء لم يكن قدرياً ، متعللاً بأن المصادر الإسلامية ذكرت أسماء القدرين وغيرهم ، ولم يذكر منهم واصل بن عطاء ^(٣) . غير أن هذا خطأ بحث ، فقد ذكر أغلب مؤرخو الفرق اسمه بين القدرين ، فيقول البغدادي : واصل بن عطاء الغزالي : رأس المعتزلة وداعيتهم إلى بدعتهم بعد معبد الجهني وغيلان الدمشقي ^(٤)

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ٢ ص ٦١ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) التراث اليوناني : ص ١٨٥ .

(٤) البغدادي الفرق ص ٩٧ .

أما الإسفرائيني فيذكر عن واصل « أنه كان في السر يفسر اعتماد معبد وغيلان وكان يقول بالقدر » وأن الناس كانوا يكفرونه لقوله بالمنزلة بين المنزلتين ، ثم « لما عرف الناس من واصل قوله بالقدر ، وكانوا يكفرونه بالقول الأول الذي ابتدعه في فساق الأمة ، كفروه بالقول الثاني وكانوا يضربون به المثل ويقولون : مع كفره قدرى . فصار ذلك مثلاً يضربونه لكل من جمع بين خصلتين فاسدتين »^(١) .

أما الشهرستاني فيذكر قول واصل بالقدر وأنه سلك في ذلك « مسلك معبد الجهنى وغيلان الدمشقي . وقرر واصل بن عطاء هذه القاعدة أكبر مما كان يقرر قاعدة الصفات » بل أورد الشهرستاني رسالة نسبت إلى الحسن البصري كتبها إلى عبد الملك بن مروان ، وقد سأله عن القدر والخبر فأجابه بما يوافق مذهب القدرية ، واستدل فيها بآيات من الكتاب ودلائل من العقل ويرجح الشهرستاني أنها ليست للحسن ولعلها لواصل بن عطاء ، وهذا يدل على أن الرجل عرف بمذهب قدرى وأن الرسالة تحوى « حمل هذا اللفظ الوارد في الخبر على البلاء والعافية ، والشدة والراحة ، والمرض والشفاء والموت والحياة ، إلى غير ذلك من أفعال الله تعالى ، دون الخير والشر والحسن والقبح الصادرين من أكساب العباد »^(٢) وكذلك يذهب طاش كبرى زاده إلى وجود صلوات بين معبد الجهنى وغيلان بن مسلم الدمشقي وواصل بن عطاء^(٣) . ويورد صاحب المنية مناقشة هامة بين واصل ابن عطاء والإمام جعفر الصادق يتضح منها تماماً أن واصل بن عطاء من القائلين بالقدر وبالعدل الإلهي ، فقد حضر واصل من البصرة لزيارة بلده الأصلي — مدينة الرسول — ويبدو أنه فعل هذا بعد أن أعلن رأيه في المتزلة بين المتزلتين وفي الخلاف السياسى بين على وأعوته . فلما علم جعفر الصادق بوصوله ذهب إليه مع جملة من أصحابه ، فلما تقابل الرجلان قال جعفر الصادق : أما بعد فإن الله تعالى بعث محمداً بالحق والبيانات والتدبر والآيات وأنزل عليه : « وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله » ، فنحن عتره رسول الله وأقرب الناس إليه ، وأنت يا واصل أتيت بأمر يفرق الكلمة وتطعن به على الأئمة ، وأنا أدعوكم إلى التوبة .

فوقف واصل وقال الحمد لله العدل في قضائه ، الجواد بعطائه ، المتعال عن كل مذموم ، والعالم بكل خفى مكتوم ، نهى عن القبيح ولم يقضه ، وحث على الجميل ولم يحل بينه وبين خلقه ، وإنك يا جعفر وابن الأئمة ، شغلك حب الدنيا فأصبحت بها كلفاً ، وما أتيناك إلا بدين محمد صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه ورضيهم عنه ابن أبي قحافة وابن الخطاب وعثمان وعلى بن أبي طالب

(١) الإسفرائيني : التفسير ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥ .

وجميع أئمة الهدى ، فإن تقبل الحق تسعد به ، وإن تصدق عنه فبؤ بإثمك . ويدو أن الزيد - زيد بن علي وأولاده - تعصبوا لواصل وهاجموا الإمام جعفر بن محمد الصادق بقسوة . ومن الواضح من خطبة واصل أنه يؤمن « بالعدل الإلهي » و « بالقدر » ، ويعلق صاحب المنية أن زيد ابن علي لا يخالف المعتزلة إلا في المتزلة بين المتزنتين ، وهذا يدل على أن المتزلة بين المتزنتين لم يكن الأصل الكلامي الوحيد الذي نادى به واصل . ثم إن صاحب المنية أيضا يرى أن جعفر الصادق نفسه يوافق واصلًا على رأيه في القدر ، ويختلف معه في المتزلة بين المتزنتين ، يقول : « ومن كلام جعفر بن محمد الصادق وقد سئل عن القدر : ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، وما لم تستطع فهو فعل الله ، يقول الله للعبد : لم كفرت ولا يقول لم مرضت ، فلا تقول إن جعفرًا أنكر على واصل بن عطاء القول بالعدل ، بل المتزلة بين المتزنتين »^(١) . ويدو أن أمير الأمويين خالد بن عبد الله القسري ، وهو قاتل الجعد ، بلغه عن واصل كلام في القدر فاستدعاه وسأله عن الأقوال التي يشيعها بين الناس . فأجاب واصل « أقول : يقضى الله بالحق ويحب العدل ، قال خالد : فما بال الناس يذبنوك . قال : يحبون أن يحمدا وأنفسهم ، ويلوموا خالقهم ، فقال : ولا وكرامة ألزم شأنك »^(٢) . كما أن صاحب الفهرست يذكر لواصل كتاب الخطب : في العدل والتوحيد^(٣) .

نتهى من كل تلك النصوص الحاسمة بأن واصل بن عطاء كان قدرياً وأنه نادى بحرية الإرادة الإنسانية في صورة واضحة ، فقرر : « أن الله تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر أو ظلم ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر أو أن يحكم عليهم ثم يجازيهم عليه » . فواصل إذن يدافع عن شرعية التكليف أيضاً كما دافع عنها معبد وغيلان ، ويرى عبث العقاب إن كان الشر قدر أزلا على الإنسان ، فالعبد هو الفاعل للخير والشر ، والإيمان والكفر والطاعة والمعصية ، « هو الفاعل للخير والشر . والطاعة والمعصية ، وهو المجازى على فعله » ويضع بهذا الأساس الكامل للمسئولية الفردية ، « والله تعالى أقدر على ذلك كله ، وأفعال العباد محصورة في الحركات والسكنات ، والاعتمادات والنظر والعلم » . وقال : يستحيل أن يخاطب العبد بفعل وهو لا يمكنه أن يفعل ، وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل ، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة ، واستدل بآيات على هذه الكلمات^(٤) « فالله العادل الحكيم منح الناس القدرة على الحركة والسكون بأنواعهما ، كما أنه منحهم القدرة على النظر العقلي وتحكيم العقل في كل شيء » وكذلك جعل لهم اكتسابها . إما أن يأتي الخطاب ، ولا يستتبع الخطاب القدرة على الفعل ، فهو إنكار للضرورة و « لبداءة العقل » ،

(١) ابن المرقضى : المنية ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٢ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥١ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٦٢ ، ٦٣ .

والعلة تستتبع المعلول، أو أن المعلول يتبع العلة ضرورة . لقد فتح واصل بن عطاء للمعتزلة الأفق الكبير حين نادى « بالنظر » إلى وضع فكرة التحسين والتقييح، وما من كلمة من كلماته إلا وأخذت بعده مصطلحاً خاصاً في المدرسة التي كان له حقاً الفضل الأكبر في إرساء قواعد مذهبها .

واصل بن عطاء : وأصول الفقه :

سبق أن قلت إن واصل بن عطاء عاصر أبا حنيفة وتلميذه العظيمين أبا يوسف ومحمد بن الحسن، وفي بحث سابق أثبت أنه كان لأبي حنيفة ومدرسته يد سابقة على وضع أسس علم أصول الفقه. كما ذكرت أيضاً أن المعتزلة قد شاركوا في وضع كثير من أسس هذا العلم^(١). ولقاضي المعتزلة الكبير عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار الهمداني (المتوفى عام ٤١٥ هـ) كتاب العمد (أو العهد) وشرحه ، وكتاب النهاية ، وكذلك لأبي الحسين البصري (المتوفى عام ٤٣٦ هـ) كتاب المعتمد، بل شغل المعتزلة جميعاً بالأصول وكتبوا فيها . ولقد وضع واصل بن عطاء المذهب الأصولي الفقهي لدى المعتزلة جميعاً بحيث يذكر الجاحظ هذا النص الخطير عن واصل ، والذي يكشف لنا فضل الرجل الكبير في هذا النطاق الدقيق من تراث المسلمين : « لم يعرف في الإسلام كتاب كتب على أصناف المحدثين وعلى طبقات الخوارج وعلى غالبية الشيعة والمتأبعين في قول الحشوية قبل كتب واصل بن عطاء، وكل أصل نجده في أيدي العلماء في الكلام في الأحكام فإنما هو منه . وهو أول من قال: الحق يعرف من وجوه أربعة: كتاب ناطق، وخبر مجمع عليه، وحجة عقل أو إجماع من الأمة . وأول من علم الناس كيف يجيء الأخبار وصحتها وفسادها، وأول من قال : الخبر خبران : خاص وعام ، فلو جاز أن يكون العام خاصاً ، جاز أن يكون الخاص عاماً ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون البعض كلاً والكل بعضاً ، والأثر خبراً والخبر أثراً . وأول من قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار » . إن هذا النص الخطير الذي حفظه لنا أبو هلال العسكري في كتابه « الأوائل » سيؤدي إلى إلقاء الضوء على المآخذ الأولى لعلم أصول الفقه ، وهو أهم العلوم الإسلامية أصالة وتعبيراً عن الروح الإسلامية الخالصة .

والجزء الأول من النص يحدثنا أن واصل بن عطاء أول من كتب عن المخالفين، أما عن الأسماء والأحكام عند المعتزلة ، فقد بينا هذا من قبل .

أما الجزء الثاني من النص، فهو في غاية الأهمية وهو أن الحق يعرف من وجوه أربعة إلى آخره وهذه الوجوه الأربعة هي تساوي حتماً أصول الفقه الأربعة: القرآن، والسنة، والقياس، والإجماع إن المشكلة الهامة والتي لم يتنبه لها بينيس هي أنه في نفس الوقت الذي نادى فيه واصل بن عطاء بهذه الأصول ، كان الإمام أبو حنيفة النعمان ينادى بنفس الشيء ، فهل أخذ واصل عن أبي حنيفة؟

(١) النشر : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ص ٥٨ ، ٦٤ .

وقد كان أبو حنيفة في الكوفة ، بينما كان واصل بالبصرة فهل حدث تلاق بينهما ؟ أما أن أبا حنيفة قد أخذ عن واصل هذه الأصول الأربعة التي أقام عليها أصوله ، ليس بين أيدينا إطلاقاً ما يثبت أن ثمة اتصالاً شخصياً قد حدث . ولكن نلاحظ ما يأتي :

أولاً : يبدو أن كلا من الرجلين كان على صلة بالزبيدي بن علي وأولاده — ويبدو أن العلاقات بينهم وبين جعفر بن محمد الصادق لم تكن — في غالب الأحيان — علاقة مودة كاملة .

ثانياً : كان المعتزلة رواد العقل ، في الأصول الدينية ، وكان أبو حنيفة وتلامذته رواد العقل في الأصول الفقهية .

ثالثاً : هناك من يرى أن أبا حنيفة كان قدرياً ، بل هناك من يرى كما قلنا من قبل أن أبا حنيفة كان ينادي بأن الله ماهية ... فمن المحتمل إذن أن ثمة تلاقياً في الآراء قد تم . ولكن ليس لدينا وثائق حتى الآن توضح مسألة العلاقات توضيحاً تاماً ، وكل ما يمكننا أن نقول الآن إن واصل بن عطاء كان من الرواد الأول لعلم أصول الفقه . ونلاحظ أيضاً أن قول واصل هذا يتضمن بوضوح مصادر المذهب المعتزلي في العقائد ، فالحق عند المعتزلي إنما يؤخذ عن هذه الطرق الأربعة : القرآن ، والسنة الصحيحة ، والعقل ، ثم إجماع الأمة .

ويبدو بعد ذلك — وأمام الحشوية ومنهجهم السقيم — أن واصل أخذ يضع منهجاً يوضح به كيفية مجيء الأخبار وصفقتها ، والخبر هو وحى متعلق بحادثة . لقد دفع المسلمون إلى بحث أسباب النزول ، وهل الخبر عام أو خاص . ولقد بينت من قبل أن بعض الصحابة أنفسهم شغلوا بهذا ، ولكن واصل بن عطاء توسع في الأمر وبدأ يحدد معالم الأخبار . ويبدو أنه أنكر أن يكون العام خاصاً وأن يكون الخاص عاماً . بهذا المنهج يتقدم المعتزلة بعده لتفسير كثير من الآي ، وخاصة تلك الآيات التي يشير ظاهرها إلى الخير مثلاً — بأنها خاصة ، ثم فتح الطريق أمام الفقه في تحديد معنى العام والخاص ، ويسترعى أنظارنا الجزء الأخير من النص الأصولي الرائع الذي ينقله الجاحظ عنه ، وهو أنه قال : النسخ يكون في الأمر والنهي دون الأخبار ، كان واصل هنا ينكر فكرة كانت تتلجج في العالم الإسلامي في ذلك الوقت ، وهي جواز النسخ والبداء على الله ، وهي فكرة يقال إن الكيسانية قد أدخلتها في حربها المريرة مع الأمويين ، وملخصها أن الله يبدو له شيء ما ، ثم يبدو له شيء آخر ، فيغير الأول وينسخه . وجعلت الكيسانية هذا في الأخبار الماضية والمستقبلية ، ولقد فعلت الكيسانية هذا تحت تأثير يهودي ، ولم تكن هذه هي عقيدة المختار التي نسبت إليه الكيسانية فقد كان المختار رجلاً من محبي أهل البيت ، وإنما انتشرت هذه العقيدة وغيرها من عقائد يهودية بين أتباعه وبعد وفاته ، ولكنها كانت موجودة بلا شك ، ووقف واصل بن عطاء أمامها بنقضها بكل ما استطاع ، كما فعل هذا أيضاً فقهاء أهل السنة والجماعة على صورة أقوى .

ويتهى هذا النص الرائع بالقول « واصل هو أول من سمى معتزليا وذلك لمجانبته لتقصير المرجئة وغلو الخوارج ». كان واصل العدل الوسط بين الفريقين كما ذكرنا من قبل - « وكل من نبز بشيء أنف منه مثل الرفض والخير ... والمعتزلي راض باسم الاعتزال غير فافر منه ولا كاره له ولا مستبدل به » ، فالاسم إذن كما قلنا من قبل ، أطلقه المعتزلة على أنفسهم ولم يطلقه أعداؤهم عليهم ، وأنه كان في ذلك الوقت اسم مدح لا اسم قدح .

الحكم والمتشابه :

وهذه صورة من أبحاث واصل بن عطاء في مشكلة شغلت المسلمين أيضاً خلال العصور ، وهي مشكلة الحكم والمتشابه في القرآن ، فقد ذكر الله « آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات » . ويقدم إلينا الأشعرى في مقالات الإسلاميين هذا النص : « قال واصل بن عطاء وعمر بن عبيد : المحكمات ما أعلم الله سبحانه عن عقابه للفساق ، كقوله (ومن يقتل مؤمناً متعمداً) أو ما أشبه ذلك من آي الوعيد ، كقوله (أخر متشابهات) ونقول هو ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها » . ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في الحكم .

١ - وصل واصل بن عطاء إلى تفسير للمحكم والمتشابه خلال نظر عقلي في مشكلة العقاب للفاسق ، ودفع المعتزلة إلى بحثها في ضوء هذا التفسير ، فرى أبا بكر الأصم (أبو بكر عبد الرحمن ابن كنسان من طبقة أبي الهليل العلاف ، ومن كبار مفسري القرآن المعتزلين) يفسر المحكمات بأنها الحجج الواضحة التي لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها ، كمنحو ما أخبر الله عن الأمم التي مضت ممن عاقبها ، وما ثبت عقابها ، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه « خلقهم من النطفة » وأنه أخرج لهم من الماء فاكهة وأبا « وما أشبه ذلك فهو محكم كله . ويفسر أبو بكر الأصم « آيات محكمات هن أم الكتاب » أي الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد صلى الله عليه وسلم حق من عند الله سبحانه ، أما المتشابهات وهو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة ويتنقم ممن عصاه ، أو ترك آية أو نسخها ، بما لا يدركونه إلا بالنظر ، فيتركون هذا ويقولون : اثنتا بعذاب الله ، في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر ، فيعلمون أن الله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء ^(١) .

وبهذا يفسر الأصم - في ضوء تعاليم الشيخ الكبير - أن الحكم هو الواضح وأن المتشابه هو ما يوم الغموض ، وبالنظر يتوصل الإنسان إلى حقيقته . ويأتي أبو جعفر الإسكافي فيفسر الآيات المحكمات بأنها هي التي لا تأويل لها غير تنزيلها ولا يحتمل ظاهرها الوجوه المختلفة ، وأخر متشابهات ، وهي الآيات التي تحمل ظاهرها في السمع المعاني المختلفة .

لقد وضع لهم واصل بن عطاء أسس البحث ، واندفع فيه تلامذته فأخرجوا لنا أدق الأبحاث في الأصول وفي الكلام .

* * *

وفي عام ١٣١ هـ مات الشيخ الكبير عن إحدى وخمسين سنة فقط ، عن حياة نقية برة ، وقد أجمع المعتزلة أنه لم يمس المال في حياته . يقول الجاحظ « لم يشك أصحابنا أن واصل لم يقبض ديناراً ولا درهماً » أي أنه تورع عن المال تورعاً كاملاً ، ورثاه الشاعر فقال :

ولا مس ديناراً ولا مس درهماً ولا عرف الثوب الذي هو قاطعه
ولم يكن مع قوة عارضته يدك بنفسه ، بل كان أقرب الناس إلى الصمت ، « وكان يلزم واصل مجلس الحسن ويظنون به الحرس من طول صمته » فلا يتكلم إلا حين تدعو الحاجة إلى الكلام ، فيهدر هديراً .

ومن العجب أن نرى بعضاً من أتباعه وقد نهام عن الوضع — وكان عدواً للحشوية — يضعون الحديث الآتي عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم : « يكون في أمي رجل يقال له واصل بن عطاء يفصل بين الحق والباطل » . ولكن لا يضير واصل أن يكذب أتباعه ، فيضعون حديثاً أثر الصنعة ظاهر فيه أكبر ظهور ، ولا يشفع لهم في الكذب محبتهم الكبرى له وتقديرهم العظيم لشخصه وفكره .

الفصل الثالث

مدرسة واصل بن عطاء الأولى

إن مدرسة واصل بن عطاء هي المعتزلة جميعاً، تنابحوا بعده على اختلاف طبقاتهم، ولكنني أقصد بالأولى هنا ، جيلاً من أقران واصل وتلامذته ممن عاصروه وتلقوا المذهب عنه .

١ - عمرو بن عبيد

وأول مفكر معتزلي احتل مكانة ممتازة في تاريخ المدرسة، هو عمرو بن عبيد بن باب (وللدهام ٨٠ - وتوفي عام ١٤٤هـ)، بل إن المعتزلة تنسب إليه قدر نسبتها إلى واصل بن عطاء ، فهو في الحقيقة قرين لواصل أكثر منه تلميذاً له .

أما اسمه الكامل فهو عمرو بن عبيد بن باب ، وكنيته أبو عثمان ، ولأوله لبني تميم ، يقول ابن خلكان « أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب المتكلم الزاهد المشهور مولى بني عقيل آل عرادة ابن يربوع بن مالك، كان جده من سبي كابل من جبال السند^(١)، أما صاحب المنية فيذكر أنه « عمرو بن عبيد بن باب ، وباب من سبي كابل من ثغور بلخ وهو مولى لآل عرادة بن يربوع ابن مالك ، وكنيته عمرو أبو عثمان »^(٢) فعمر بن عبيد من الموالى، ومن أصل فارسي على الأرجح . وعمل أبو عبيد بن باب في شرطة الحجاج في البصرة ، وقد نشأ عمرو في طاعة الله على خلاف أبيه ، وكان الناس إذا رأوه مع أبيه قالوا : هذا خير الناس ابن شر الناس . وليس لدينا أخبار مفصلة عن دراسته الأولى ولا عن أساتذته ، ومن الواضح أنه نشأ في البصرة وأنه كان يتردد على مدرسة الحسن البصري^(٣) وقد درس على الحسن الفقه والحديث^(٤) .

أما ما يذهب إليه طاش كبرى زاده من أن عمراً درس علم الأصول أولاً على أبي هاشم بن

(١) ابن خلكان : وفيات .. ج ٢ ص ١٠١ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٢ . ومن العجب أن توماس أرنولد ناشر المنية - اختار قراءة - ناب - خطأ . فقد ضبط ابن خلكان اسم باب .. فقال «واسم جده باب بامين موحدين بينهما ألف ، وإنما قيدته لأنه يصحف بناب » .

(٣) ابن خلكان ... وفيات ج ٢ ص ١٠٣ .

(٤) ابن خلكان ... وفيات ، ج ٢ ص ١٠١ .

محمد بن الحنفية فخطأ ، فإنه يبدو أن عمرو بن عبيد لم يتقابل مع الإمام أبي هاشم إطلاقاً ، يذكر صاحب المنية النص الآتي : « وسئل أبو هاشم بن علي عن مبلغ علمه ، فقال : إذ أردتم معرفة ذلك ، فانظروا إلى أثره في واصل بن عطاء . وقال شبيب بن شبة : ما رأيتم في غلمان بن الحنفية أكمل من عمرو بن عبيد ، فقليل له : متى اختلف عمرو بن عبيد إلى ابن الحنفية ؟ فقال : إن عمراً غلام واصل ، وواصل غلام محمد ^(١) » . وهذا النص في مجموعه يوضح لنا صلات واصل وعمرو بابن الحنفية ، ومعنى تلمذتهما له . فواصل لم يقابل محمد بن الحنفية قطعاً ، وإنما تلمذ عليه خلال ابنه أبي هاشم محمد بن الحنفية ، وعمرو لم يتلمذ لا على محمد ولا على ابنه وإنما عرف آراءهما واعتنقها خلال واصل . فعمرو إذن نتاج واضح لمدرسة الحسن البصري أولاً ، ثم مدرسة واصل ثانياً . ويذكر طاش كبرى زاده أن المرحلة الثانية من تطور عمرو بن عبيد الفكري إنما كانت على يد واصل .

وقد أجمعت المصادر المختلفة — سنية كانت أو معتزلة — أنه كان من أكابر العلماء . يقول طاش كبرى زاده « وكان عمرو من أعلم الناس بأمور الدين ، إلا أن الناس لا يرضون باجتهاده لاعتزاله ^(٢) » واعتبر من كبار المحدثين ^(٣) وإن كان الذهبي يذكر أن ابن حبان يقول : كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث واعتزل مجلس الحسن هو وجماعة معه ، فسموا المعتزلة . وكان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث . ولكن الذهبي يرى أنه بالرغم من أن الكثيرين من أهل الحديث قد بدعوه ، إلا أنهم رَوَوْا عنه . ويتقل أيضاً عن يحيى بن معين : أن عمرو بن عبيد كان رجل سوء من الدهرية .

ويعلق الذهبي : « إن الدهرية الذين يقولون لا شيء ، إنما الناس مثل الزرع . قال المؤلف لعن الله الدهرية ، فإنهم كفار ، وما كان عمرو هكذا ^(٤) » .

أما صاحب المنية والأمل فيرى : « عمرو بن عبيد . كان من أعلم الناس بأمور الدنيا والدين » بل يورد عن يحيى بن معين عن سفيان بن عيينة قال : قال ابن نجيم ما رأيته أحداً أعلم من عمرو ابن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره ^(٥) . أما عن زهده وتدينه فتجمع المصادر عليهما . فينسبون إليه الزهد والتأله والورع والعبادة ^(٦) ، وأنه كان آدم مربوعاً ، بين عينيه أثر السجود ^(٧) وأنه صلى

(١) ابن المرتضى : المنية .. ص ١١ .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٥ .

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٤ .

(٤) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٩٧ .

(٥) ابن المرتضى : المنية ص ٢٢ .

(٦) الذهبي : ميزان ج ٢ ص ٢٩٣ .

(٧) طاش كبرى زاده : مفتاح ج ٢ ص ٢٢ .

الفجر بوضوء العشاء أربعين عاماً ، وحج أربعين سنة ماشياً وبغيره موقوف على من أحصر ، وكان يحب ليلاً في ركعة واحدة ويرجع آية واحدة ، ووصفه ابن السماك بقوله « كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهّمته جاء من دفن والديه ، وإذا رأيته جالساً ، توهّمته أجلس للقدود ، وإذا رأيته متكلياً توهّمته أن الجنة والنار لم يخلقاً إلا له ^(١) ، وسئل الحسن البصري عنه فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته ، وكان الأنبياء ربه ، إن قام بأمر قعد به ، وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ما رأيته ظاهراً أشبه بباطن منه ، ولا باطناً أشبه بظاهر منه » ^(٢) .

أما عن صلاته بالأمويين ، فلا نجد عنها ذكراً واضحاً ، حقاً إن المسعودي يذكر أن يزيد ابن الوليد بن عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي كان معتزلاً وأنه قام بثورته على الوليد بن يزيد ابن عبد الملك بن مروان الخليفة السابق له لحوفه وفسقه ، وأنه فعل هذا في دمشق (مع سابقة من المعتزلة وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطه دمشق) . ويذكر المسعودي أيضاً « والمعتزلة تفضل في الديانة يزيد بن الوليد على عمر بن عبد العزيز » ^(٣) وليس لدينا ما يثبت صلة عمرو بن عبيد أو واصل بأية حركة سياسية إيجابية ولكن لدينا ما يثبت صلة عمرو بن عبيد بالخليفة العباسي أبي جعفر المنصور . وتذكر المصادر أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبي جعفر قبل خلافته ، ثم استمرت هذه الصداقة بعد خلافته ، ولم يستغلها لا لنفسه ولا لأصحابه . وقد ذكرت مختلف المصادر كيف علا عمرو بن عبيد على إغراء الخليفة له بالمال أو المنصب ، وكما وعظه عمرو علانية أمام الناس وقد طلب منه المنصور أن يعينه على أعدائه : أبا عثمان - أصفى بأصحابك - فإنهم أهل العدل وأصحاب الصدق والمؤثرون له . فرد عليه عمرو : ارفع علم الحق يتبعك أهله ، فإذا قلّد إليه الخليفة بالمال أبي - والخليفة يترنم .

كلكم يمشي رويد كلكم يطلب صيد

غير عمرو بن عبيد ^(٤)

وحين حضرت عمرو بن عبيد الوفاة قال : « نزل بي الموت ولم أتأهب له ، اللهم إنك تعلم أنه لم يسنح لي أمران في أحدهما رضاك وفي الآخر هوى لي ، إلا اخترت رضاك على هوى فاغفر لي » ومات وهو في طريقه إلى مكة بموضع يقال له مران ، وقد زار المنصور قبره وأنشد على القبر :

(١) ابن المرتضى : المنيّة ص ٢٢ والقاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٤٥ .

(٢) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(٣) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٧ .

(٤) ابن عيد ربه : العقد الفريد ، ج ٤ ص ٣٢٣ وميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢٩٧ ،

والدينوري : عيون الأنباء ج ٢ ص ٣٣٧ .

صلى الإله عليك من متوسد قبراً مررت به على مران
قبراً تضمن مؤمناً متحنفاً صدق الإله ودان بالعرفان
ولإذا الرجال تنازعوا في شبهة فصل الحديث بمحجة وبيان
لو أن هذا الدهر أبقي صالحاً أبقي لنا عمرواً أبا عثمان

وقد أسف عليه المنصور أسفا شديداً ، بل يذكر ابن خلكان أنه لم يسمح بخليفة يرث من دونه سوى المنصور في رثائه لعمر بن عبيد^(١) ويذكر أبو جعفر المنصور : ما خرجت المعتزلة ، حتى مات عمرو بن عبيد^(٢) .

وهل يعنى هذا — أن عمرو بن عبيد كان ضد الخروج — وعرض المسلمين على السلاح . وقد خرج المعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله — ومثلوا بين يديه — « ولم تخرج المعتزلة قبل إبراهيم ولا بعده » . فهل معنى هذا أنهم كانوا حقاً « مخانث الخوارج » يرون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر « نظراً » ولا يطبقونه « عملاً » . وكانت وفاته سنة أربع وأربعين ومائة .

أما كتبه فقد ذكر ابن خلكان أن له رسائل وخطباً وكتاب التفسير عن الحسن البصرى — وكتاب الرد على القدرية ، وكلاماً كثيراً في العدل والتوحيد وغير ذلك^(٣) ، كما يذكر المسعودى أنه كان شيخ المعتزلة ومفتيها وله خطب ورسائل^(٤) .

ويبدو أن عمرو بن عبيد لم يتبع واصلاً في آرائه أول الأمر ، بل كان هناك بعض الاختلاف ويبدو على خلاف ما ذكر المؤرخون أن الحسن البصرى كان متفقاً إلى أكبر حد مع واصل ، ويتبين هذا من خطاب أرسله واصل بن عطاء بعد وفاة الحسن البصرى إلى عمرو بن عبيد يقول له فيه « أما بعد فإن استلاب نعمة العبد ، وتعجيل المعاقبة من الله ، ومهما يكن ذلك ، فباستكمال الآثام والمجاعة للجدال الذى يحول بين المرء وقلبه . وقد عرفت ما كان يطعن به عليك وينسب إليك ونحن بين ظهرائى الحسن بن أبى الحسن لاستبشاع قبح مذهبك ، ونحن ومن عرفته من بين جميع أصحابك ولة إخواننا الحاملين الواعين عن الحسن ... وآخر حديث حدثنا به إذ ذكر الموت وهو المطلع ، فأسف على نفسه ، واعترف بلذنه فكأنى أنظر إليه يسمح مرفض العرق عن جبينه ، قال : اللهم قد شددت وضين راحلتى ، وأخذت في أهبة سفرى إلى محل القبر وفرش العفر ، فلا تؤاخذنى بما ينسبون إلى من بعدى ، اللهم إنى « قد بلغت ما بلغنى عن رسولك ، وفسرت من محكم تأويلك ما قد صدقه حديث نبيك ، ألا وإنى خائف عمراً ، ألا وإنى خائف عمراً — شكاية لك إلى

(١) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ . (٢) الكمي : مقالات ص ١١٠ .
(٣) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٠١ . (٤) المسعودى : مروج ، ج ٣ ص ٢٢٩ .

ربه جهرًا، وقد بلغني عنك ما حملته نفسك، وقلدته عنقك، من تفسير التنزيل وصبرة التأويل، ثم نظرت في كتبك وما أدته إلينا روايتك من تنقيص المعاني وتفريق المباني، فقلت شكاة الحسن عليك بالتحقيق بظهور ما ابتدعت وعظيما ما تحملت، فلا يغروك (أى أخى) تدبير من حولك، وتعظيمهم طولك، وحفظهم أعينهم لإجلال لك، غداً والله تمضى الخيلاء والتفاخر، فأد المسموع وانطق بالمفروض، ودع تأويلك الأحاديث على غير وجهها، وكن من الله وجلًا^(١). فالأستاذ الكبير إذن قد مات وهو عن واصل راض، ولكنه كان متخوفًا من عمرو بن عبيد كما يظهر الكتاب ويبدو أن الاختلاف كان واضحًا في المدرسة بين الشيخ وبين تلميذه، ويبدو أنه كان بسبب إغراقه في التأويل العقلي، ورفض الأحاديث الكثيرة. ويبدو أن هذا الرفض هو مادعا ابن حبان أن يذكر عنه أنه «كان يشتم الصحابة ويكذب في الحديث وهما لا تعمدا»^(٢) ولم يفعل هذا عمرو إطلاقًا، وإنما رفض من الأحاديث ما لم يوافق اجتهاده. ولم يوافق الحسن البصري على هذا المنهج وكره منه اجتهادًا يذهب به إلى «تنقيص المعاني وتفريق المباني». وقرأ واصل كتبه بعد شكوى الحسن، فوجد الحق ما قال الحسن، فأرسل لعمرو معاتبًا زاجرًا يطلب فيه أن يؤدي المسموع وينطق بالمفروض، وينهاه عن تأويل الأحاديث على غير وجهها. ويبدو أن عمرو بن عبيد كان يستمع دائمًا لآراء واصل ويحس بضغفه أمامه، وقد نقلت لنا مناظرة واصل له في مسألة الفاسق، فقد قال له واصل: ألسنت تزعم أن الفاسق يعرف الله، وإنما خرجت المعرفة من قلبه عند قذفه، لقوله تعالى (والذين يرمون المحصنات) إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون)؟ فإن قلت لم يزل يعرف الله—فما حجتك وأنت لم تسمه منافقًا قبل القذف؟ وإن زعمت أن المعرفة خرجت من قلبه عند قذفه قلنا لك فلم أدخلها في القلب بركة القذف كما خرجها بالقذف؟ وقال له:

أليس يعرفون الله بالأدلة، ويجهلون بدخول الشبهة، فأى شبهة دخلت على القاذف؟ ثم قال: يا أبا عثمان، أيها أولى أن يستعمل من أسماء المحدثين ما اتفقت عليه الفرق من أهل القبلة أو ما اختلفت عليه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقت عليه. فقال أوليس نجد أهل الفرق على اختلافهم يسمون صاحب الكبيرة فاسقًا، ويختلفون فيما عداه من أسمائه، فالخوارج تسميه كافرًا وفاسقًا والمرجئة تسميه مؤمنًا فاسقًا، والشيعية تسميه كافرًا نعمة فاسقًا، والحسن يسميه منافقًا، فأجمعوا على تسميته بالفاسق، فتأخذ بالمتفق عايه ولا نسميه بالمختلف فيه، فهو أشبه بأهل الدين. فقال عمرو: ما بيني وبين الحق من عداوة، والقول قولك، وأشهد من حضر أنى تارك ما كنت عليه من المذهب، قائل بقول أبى حليفة. فاستحسن الناس ذلك من عمرو إذ رجع من قول كان عليه

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج ٢ ص ٣٨٦، ٣٨٧.

(٢) الذهبي: ميزان .. ج ٢ ص ٢٩٤.

إلى قول آخر من غير شغب ، واستدلوا بذلك على ديانته ^(١) ، ومن هنا نرى أن عمرو بن عبيد اختلف مع الحسن ومع واصل ، ولكنه يعود إلى الصواب إذ رأى صحة رأى الآخرين ، وانتهى الأمر به أن وافق واصلاً في كل آرائه ، ولزمه ملازمة كاملة . وأنه تغالى في إيمانه بالعقل أكثر مما فعل الحسن وواصل ، ونادى بأن الدين « هو تقرير حجة الله في عقول المفكرين » ^(٢) ولكنه خضع أيضاً للسمع ، بل لنداء القلب ، وقد مر يوماً بسارق يقطع عامل الخليفة يده : فقال سارق السريرة يقطع سارق العلانية ^(٣) ، وذكر له يوماً أن أيوب السخيتاني وقع فيه ، وأن الناس تأثروا له حتى « رحموه » فقال : إياه فارحموا . قال رجل إذن مزيج كامل للمدرسة الحسن البصري ، من تقوى وزهد وعقل .

٢ - التلاميذ

بعض مؤرخو الفكر الإسلامى في تاريخهم لحركة المعتزلة من زمن عمرو بن عبيد إلى عهد وظهور أبي الهذيل العلاف فيلسوف المعتزلة الأول بمعنى الكلمة . وقد ذكرنا أن عمرو بن عبيد توفي عام ٨٤٤م - ٧٦١م ، وقد ولد أبو الهذيل العلاف عام ٨٣٥م - ٧٥٢م ، وتوفي عام ٨٢٦م - ٨٤٠م . فالعلاف إذن عاصر عمرو بن عبيد في السنوات الخمس الأولى من طفولته ، وبالتالي لم يتصل به . ولكن يرى الشهرستاني أنه أخذ الاعتزال عن عثمان الطويل ، أحد أصحاب واصل ابن عطاء ، ويرى الملطى أن أبا الهذيل أخذ الاعتزال عن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني صاحبي واصل بن عطاء ^(٤) .

وسواء أكان هذا أم ذاك فالمدرسة إذن قد استمرت حية بعد وفاة الأستاذين الكبيرين . ونلاحظ أيضاً أن هناك تطوراً كبيراً في المذهب المعتزلى ، إذ خاض العلاف في مسائل فلسفية بحثية وترك لنا مذهباً فلسفياً متناسقاً ، وهذا يدل على أن ثمة ظروفًا طرأت على التفكير النظرى في البلاد الإسلامية إبان ذلك الوقت . وقد سبق أن أشرنا إلى أنه كان لواصل أتباع كثيرون ويريدون متعددون ، فهل خاض هؤلاء أيضاً في تلك المسائل الفلسفية وعالجوها ؟ ليست لنا أخبار لا كثيرة ولا قليلة عن هؤلاء التلاميذ ، إننا نظفر فقط بذكر لأسمائهم ، وشذرة أو شذرتين عن أخبارهم ، وكل ما يمكننا أن نقوله الآن هو أنهم تابعوا واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في نظرياتهم العامة . ولم تصل إلينا كتب أبي الهذيل العلاف حتى نتبين إلى أى مدى شاركوه في

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ج ٤ ص ٢٢ .

(٢) ابن عبيد ربه : العقد الفريد ج ٢ ص ٢٦٨ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٢٨٤ ، ٢٧٥ .

(٤) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٦٦ .

(٥) الملطى : التنبيه ص ٤٣ .

تكوين مذهبه وإلى أى حد قام بنقاشهم في المشاكل الفلسفية العويصة التي واجهها والتي قدمها لنا في فلسفته هو ، ولذلك نكتفي في هذا الكتاب بسرد أسمائهم وقليل من أخبارهم .
 أما أول هؤلاء التلاميذ فهو عثمان الطويل ، ويبدو أنه كان أحب التلاميذ إلى الأستاذ أمره واصل بالسفر إلى أرمينية كما ذكرنا ، وقد كان عثمان الطويل تاجراً ، إذ أنه قال لواصل حين أمره بالسفر إلى أرمينية : يا أبا حذيفة ، إن رأيت أن ترسل غيري فأشاطره كل ما أملك ، حتى أعطيه فرد نعل . . ولكن واصل أجابه « باطويل اخرج ، فلعل الله أن ينفلك » ، فخرج للتجارة فأصاب مائة ألف وأجابه الخلق^(١) . ويبدو أنه تقابل مع واصل في مجلس الحسن البصري ، ثم أعجب بواصل وامتنع عن مجلس الحسن . فقد روى هو أنه لقي قتادة فسأله : ما حبسك عنا ، ولعل هؤلاء المعتزلة حبستك عنا ؟ فقال عثمان الطويل : نعم حديث رويته أنت عن النبي صلى الله عليه وسلم . قال قتادة ، ما هو ؟ قال روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ستفترق أمتي على فرق خيبرها وأبرها المعتزلة^(٢) . فعثمان الطويل إذن كان أحد رجال مدرسة الحسن البصري ، وكان ملازماً لها . ثم امتنع عنها وانضم إلى واصل بن عطاء . ويبدو أن على يديه أخذ أبو الهذيل العلاف الاعتزال في مطلع شباب هذا الأخير ، ويذكر القاضي عبد الجبار : « وله في الفضل والعلم منزلة لا تخفى » .

والتلميذ الثاني هو حفص بن سالم : وقد ذكرنا من قبل أنه كان مبعوث واصل إلى خراسان ، « فدخل ترمذ ولزم مسجدها حتى اشتهر » ، وأنه ناظر جهماً فقطعه ، وأن المناقشة كانت في عقيدة الإرجاء ، واعتقاد جهم في أن الإيمان خصلة واحدة^(٣) .

ثم القاسم بن السعدى : وقد بعثه واصل إلى اليمن داعياً ، والزيود — كما نعلم — معتزلة . ونجح في بعثه نجاحاً باهراً ، ولعله مهد التربة للمذهب الزيدى فيما بعد في اليمن .

ثم الحسن بن ذكوان : وهو مبعوث واصل إلى الكوفة ، ويذكر القاضي عبد الجبار أنه دعا إلى المذهب المعتزلى في الكوفة فأجابه خلق كثير . وقد كان الحسن بن ذكوان محدثاً ممتازاً ، وقد روى له الشيخان . ويذكر القاضي الأسماء الآتية : عمرو بن حوشب ، وقيس بن عاصم ، وعبد الرحمن بن برة ، وابنه الربيع ، وخالد بن صفوان ، وحفص بن القوام ، وصالح بن عمرو ، والحسن بن حفص بن سالم ، وبكر بن عبد الأعلى ، وابن السماك ، وعبد الوارث بن سعيد أبو غسان ، وبشر بن خالد ، وعثمان بن الحكم ، وسفيان بن حبيب ، وطلحة بن زيد ، وإبراهيم ابن يحيى الملقب ، وقد أخذ إبراهيم مذهبه عن عمرو بن عبيد ، وقد سأله أبو يوسف عن مائة مسألة في مجلس الرشيد فأجابه ، وأراد هو بدوره أن يسأل أبا يوسف ،

(١) القاضي عبد الجبار : طبقات ص ٢٣٧ وابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٠ .

(٢) ابن المرتضى : ص ٤ .

(٣) القاضي عبد الجبار : طبقات المعتزلة ص ٢٤١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ .

ولكن الأخير تهرب منه . ويذكر القاضي أيضاً أن مالك بن أنس كان يعادى إبراهيم بن يحيى ، لأن الأخير كان يعلن أن مالكا كان من موالى أصبح وليس واحداً منهم كما يزعم مالك . ويذكر أيضاً أن الشافعي أخذ الفقه عن إبراهيم ، كما أخذ أيضاً عن مسلم بن خالد الزنجي ، ومسلم من تلاميذ غيلان ، « فاجتمع للشافعي رجلا أهل الحق من القائلين بالعمل والتوحيد إبراهيم ومسلم^(١) » ومن هذا نرى أن تلامذة واصل وعمر و قاموا بالمدرسة من بعدهما . وإلى عثمان الطويل أقبل أبو الهذيل العلاف ، وإلى بشر بن سعيد ، وعثمان الزعفراني ، أقبل أبو سهل بشر بن المنعم من بغداد . وانتشر الاعتزال بقوة في العالم الإسلامي .

(١) القاضي عبد الجبار ص ٢٥٣ وابن المرتضى : النية والأمل : ص ٢٥ .

الفصل الرابع

الآثار الخارجية لأوائل المعتزلة

والسنة المعتزلى

إن عملية تحديد المصادر التى أخذ منها المعتزلة الأوائل آراءهم هى عملية من الصعوبة بمكان، فقد ذهب علماء السنة القدماء إلى أن المعتزلة تأثروا من ناحية بالفلاسفة ، ومن ناحية أخرى بالنصارى ، ونادى بهذا أيضاً عدد كبير من المستشرقين فذهبوا إلى تأثر المعتزلة بالمذاهب الهندية وبخاصة السمنية ، وبالمذاهب الفارسية ، وبفلاسفة ما قبل سقراط ، وبخاصة ديموقريطس ، ثم أثرت فيهم أيضاً الأرسططاليسية والرواقية والأفلاطونية المحدثة . ولكن هل يتناول هذا الاتهام شيخى المعتزلة الأولين واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد ؟ إننا نرى ، خلال النقد الداخلى للنصوص هذين الشيخين ، أنه ليس هناك أثر خارجى فى مسألتى المنزلة بين المنزلتين ، وفى مسألة الخلاف بين على وأعدائه ، ثم إننا نرى بوضوح كيف تمسك واصل بن عطاء بالقرآن والسنة ، وكيف عاب على عمرو بن عبيد حين غلا هذا الأخير فى التأويل العقلى بدون سند من الدراية . فالشيخان إذن كانا فى نطاق السنة والجماعة بلا شك . ولكن تأتى المشكلة الكبرى — وهى مشكلة القدر ، ثم مشكلتنا خلق القرآن ونهى الصفات .

أما مشكلة القدر ، فقد تأثر فيها واصل وعمرو بالقدرين الذين سبقوهما وعاصروهما ، ولم يكن البحث فى القدر فى ذلك الوقت مما يخرج المسلم عن دائرة الإجماع . كانت البصرة عيش « القدر » وكان أعظم الرواة من البصرة من القدرين ، وعنهم روى الرواة من بعد حتى عالم الحديث الأكبر فى العالم الإسلامى ، وهو أحمد بن حنبل ، لم يتخرج من الرواية عنهم وهنا تظهر المشكلة الكبرى : هل تأثر القدريون بمصادر خارجية ؟

لقد كان معبد بن خالد الجهنى — كما قلنا — تابعياً صدوقاً ، ولا نجد فى آثاره التى تركها ما يثبت صلته بمصدر خارجى ، ومسيحى على الخصوص ، إنه تكلم فى إنكار القدر تحت تأثير نظر علمى فى أفعال الخلفاء ، فاعترض على نشر الفكرة الجبرية ، وحين أسره هو وعطاء بن يسار بفكرتهما للحسن البصرى وافقهما الحسن ، فإذا انتقلنا إلى عالم القدرية الكبير غيلان الدمشقى ، لا نرى فى كل ما تركه من آثار ما يدل على أثر مسيحى أو على تأثر بثقافة خارجة عن الإسلام . وإذا طبقنا النقد الداخلى على النصوص التى تركها لنا ، نجد أنه يتجه نحو القرآن والسنة ويحاول

تفسيرهما . وكذلك العدد الكبير من القلريين ، لم يذكر عدو واحد من أعدائهم أن واحداً منهم اتصل بيوحنا الدمشقي أو أحد تلامذته ، فالقلريون إذن هم مصدر المعتزلة ، لم يستمدوا أفكارهم إلا من نظورهم نظراً داخلياً في القرآن والسنة ، وفي أفعال الملوك (أى خلفاء بني أمية) وما نتج عنهما من عقيدة جبرية انتشرت في البصرة ، وعاون على نشرها مجبرة الشام — بتأييد الأمويين .

أما مشكلة خلق القرآن ونفي الصفات ، فقد تأثر فيها أوائل المعتزلة بصاحبي منهج التأويل — الجعد بن درهم ، وجهم بن صفوان . وقد اتهم الجعد بن درهم بأنه تأثر بالمانوية عند ابن النديم ، وبالصابئة والمسيحية عند ابن تيمية وغيره من المفكرين ، وأن الجهم بن صفوان أخذ عن الجعد وبالتالي قد تأثر بكل هذه المؤثرات الأجنبية . ونحن نعلم أن الرواقية كانت منتشرة لدى الكنائس الديصانية والمسيحية ، فهل حدث تلاق في الأفكار ؟ ليس هناك ما يثبت هذا على الإطلاق في هذا العصر الأول ، وليس هناك ما يصل جبرية الجهم بجبرية الرواقية ، وليس ثم مشابهة بين فكرتي خلق القرآن ونفي الصفات ، وبين أية عقيدة رواقية . إن محاولة تحقيق الصلات وتوكيدها من الصعوبة بمكان في ذلك العهد المبكر . وقد لاحظنا من قبل أن جهم بن صفوان كان « خارجياً » بمعنى ، وكان يشتغل حماسة للإسلام . ولا شك أن نسقه الفكري كان متميزاً عن غيره من مفكرين معاصرين ، ولكن هل لنا أن نقول إنه كان على اتصال فكري بالمسيحيين أو بالصابئة ، فلا يوجد ثمة دليل واحد . وإذا كان لا بد وأن نقول : إن هناك من تأثر بالرواقية في ذلك العصر ، فهو إذن عدو الجهم اللدود : مقاتل بن سليمان ؛ فالتجسيم رواقى وكان مقاتل ابن سليمان مجسماً . وإذا كانت فكرة نفي الصفات مؤدية إلى وحدة الوجود — كما يقول ابن تيمية — فإن عقيدة التجسيم تؤدي إلى نفس الفكرة أيضاً .

وعلى أية حال ، فإن من الصعوبة بمكان أن نجزم بوجود آثار خارجية لفكرتي خلق القرآن ، ونفي الصفات . وقد أخذ واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد آراءهما في هاتين المشكلتين عن القلريين . ولا تثبت النصوص أبداً أن هذين الشيخين الأولين للمعتزلة أخذوا من مصدر مسيحي أو يهودي أو صابئي أو مانوي .

إنه مما لا شك فيه أن مدرسة واصل عاصرت حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون ، وأن من المرجح أنه حين شرع أصحاب واصل بن عطاء في مطالعة كتب الفلسفة عرفوا المذاهب الفلسفية يونانية كانت أو غنوصية أو مسيحية ، وقابلوا آراء بيلاجيوس ويوحنا الدمشقي وتيودور أبي قرة .

وإذا كان المعتزلة قد تقابلوا بفكرة السند من أهل الحديث ، فإننا نراهم أيضاً يضعون سنداً لمذهبهم يصل بينهم وبين الرسول عليه الصلاة والسلام . ويعجب التاج السبكي في سذاجة إذ قرأ في كتاب معتزلى أن سند مذهبهم يعود إلى عبد الله بن مسعود . ولكنه لم يدرك أن المعتزلة

اعتبرت نفسها أهل السنة والجماعة ، وأن سندهم ، إنما هو مستمد من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن الله ذكر الاعتزال في كتابه : « وأعتزلكم وما تدعون من دون الله » « واهجرهم هجراً جميلاً » . والحديث المشهور أيضاً الذي وضعوه « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقها الفئة المعتزلة » وهو يقابل حديث أهل السنة والجماعة : « ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة : أهل السنة والجماعة » . بل إن سفيان الثوري ، تحت تأثير هذا الحديث الأول ، قال لأصحابه « تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة » ، قالوا : سبقك بها عمرو بن عبيد وأصحابه فكان سفيان بعد ذلك يروي : واحدة « ناجية » فسفيان إذن كان يقر بصحة الحديث .

ويرى مؤرخ المعتزلة ابن المرتضى : أن « إجماع المعتزلة » هو الإجماع الحقيقي لأنهم عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول ورفضوا « المحدثات المبتدعة » وذلك حين اعتزلوا كل الأقوال المحدثه « المجبرة » بل لأنهم رفضوا اسم القدريه ، وذكروا بأنه أولى بأن يطلق على من يثبتون القدر من أعدائهم لا عليهم هم ، وهم ينفونه ولا يؤمنون به ، فعلوا هذا لأنهم اعترفوا بالآخر : إن القدريه مجوس هذه الأمة ، فقرروا أن هذا الأثر ينطبق على أعدائهم ولا ينطبق عليهم . وزيد بن علي يقول : « أبرأ من القدريه الذين حملوا ذنوبهم على الله ، ومن المرجئة الذين أطمعوا الفساق في عفو الله » ^(١) ، ويورد أيضاً الجرجاني عن أحد القدريه قوله : « إن من يقول بالقدر خيره وشره أولى باسم القدريه منا » ^(٢) ويقرر الكعبى في كتابه الهام مقالات : الإسلامية — والمعتزلة — فيقول : إن لها ولذهبها إسناداً يتصل بالنبي صلى الله عليه وسلم ، ليس لأحد من فرق الأمة مثله — وليس يمكن خصومهم دفعهم عنه ، وهو أن خصومهم يقرون بأن مذهبهم يستند إلى واصل بن عطاء ، وأن واصل يستند إلى محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد بن علي ، وأن محمداً أخذ عن أبيه علي وأن علياً أخذ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(٣) ويرى العالم المعتزلى أبو إسحاق إبراهيم بن عياش « أن سند مذهبهم أصبح أسانيد أهل القبلة ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد » . ويشرح هذا بأن الأمة الإسلامية سبع فرق : أولاها الخوارج ، وأن مذهبهم حدث في عهد علي بن أبي طالب ، فقد ظهرت تخطيطته إياهم ومناظرته لهم وقاتل من بقى على هذا الاعتقاد . وثانيها الرافضة ويرى ابن عياش أن مذهبهم حدث بعد مضي الصدر الأول . ولم يسمع عن أحد من الصحابة من يذكر أن النص في علي جلى متواتر ، ولم ينص أحد منهم أن الإمامة في اثني عشر . ويدحض ادعاء الشيعة بأن عماراً وأبا ذر الغفارى والمقداد بن الأسود كانوا سلف الشيعة ، إن هؤلاء الثلاثة لم يظهروا البراءة من الشيخين ، ولم يرد عن أحد منهم السب لهم ،

(١) ابن المرتضى : المنية . ص ٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ٤ .

(٣) الكعبى : مقالات الإسلاميين في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٦٨ .

إن عماراً كان عاملاً لعمر بن الخطاب على الكوفة ، وسلمان على المدائن . فالمذهب مبتدع ، ابتدعه عبد الله بن سبأ ولم يظهر قبله . وثالثهما المجبرة ، وقد حدثت في دولة الأمويين « فهو حادث مستند إلى ما لا ترضى طريقته » ، ويرى ابن عياش أن الصحابة ردت وقاومته ، فكيف ينسب إليهم ، ورابعها : الحشوية ، وهم لا سلف لهم ، إنهم يتمسكون بظواهر الأخبار ، ولا يحكمون العقل والنظر فيها . أما المعتزلة فسندهم أوضح من الفلق ، إذ يتصل كما قال بواصل وعمر ، وقد أخذ واصل عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ أبو هاشم عن أبيه محمد ، ومحمد عن أبيه علي بن أبي طالب ، وعلى عن النبي صلى الله عليه وسلم « وما ينطق عن الهوى » . أما امتداده فيما بعد ، فقد أخذ عثمان الطويل عن واصل وأخذ أبو الهذيل عن عثمان وأخذ الشحام عن أبي الهذيل ، وأخذ أبو هاشم الجبائي عن الشحام ، وأخذ علي الجبائي عن أبيه هاشم وأبو إسحاق بن عياش أخذه عن أبي علي الجبائي ، وأخذ أبو عبد الله البصري عن ابن عياش وأخذ القاضي عبد الجبار عن أبي عبد الله البصري^(١) . ولكن محمد بن زاهد الكوثري يرى أن واصلاً أخذ الاعتزال عن أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، وأخذ عمرو بن عبيد وبشر ابن سعيد عنه ، وعنهما أخذ بشر بن المعتمر وأبو الهذيل ، وعلى الثاني تخرج أبو بكر عبد الرحمن ابن كيسان الأصم وإبراهيم النظام وهشام القوطي وعلي بن محمد الشحام ، وعن النظام أخذ الجاحظ وابن أبي داود ، وعن الأول انتشر الاعتزال ببغداد حيث أخذ منه أبو موسى بن صبيح وعنه جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وعنهما محمد بن عبد الله الإسكافي . وعن الشحام بن الجبائي . وعنه ابنه أبو هاشم ، وأخذ عن القوطي عباد بن سليمان ، فهؤلاء هم قادة الاعتزال في البصرة وبغداد^(٢) .

ومن الخطأ الكبير القول بأن المعتزلة المتأخرين وبخاصة الزيدية منهم قد زوروا هذا السند أو وضعوه بحيث ينسب فيه واصل بن عطاء إلى أبي هاشم بن محمد بن الحنفية أى إلى رجل من الدوحة العلوية . إن كتب أهل السنة نفسها تعلن أن واصلاً تخرج على أبي هاشم ، ولكن المشكلة الدقيقة : هل كان أبو هاشم يعبر عن آراء أبيه محمد بن الحنفية أو أنه كون اجتهاداً خاصاً ؟ إننا لا نستطيع أن نجزم بهذا ، حتى ندرس شخصية محمد بن الحنفية دراسة وافية ، فقد نسب إلى هذا الإمام العظيم الكثير من الأساطير ، ولقد قامت الكيسانية تدعى لإمامته ورجعته كما سنين هذا في بحثنا عن الشيعة في الجزء الثاني من هذا الكتاب . غير أن ما أود أن أوجه الأنظار إليه هو أن المعتزلة تمسكوا « بالسند » ، وأنها لم تكن فقط « قضية عقول » كما ظن أعداؤهم ، وينبغي أن نذكر أنهم شغلوا بالحديث وإسناده وبالفرقة .

(١) ابن المرتضى : المتية والأمل . ص ٥ ، ٦ .

(٢) محمد بن زاهد الكوثري . مقدمة تبين .. ص ١١ ، ١٢ .

ولكن ما هو تصوير المعتزلة لآراء أهل سندهم من الصحابة ، اعتبر القاضى عبد الجبار الطبقة الأولى من المعتزلة : الخلفاء الأربعة ، علياً وأبا بكر وعمر وعثمان . ثم من الصحابة عبد الله ابن عمر وأبى ذر الغفارى وعبد بن الصامت .

ومن العجب أن يعبر القاضى عبد الله بن عمر معتزلياً ، ونحن نعلم أن شيخ المعتزلة الثانى عمرو بن عبيد اعتبره حشويّاً ، ولكننا سنرى تخريج المعتزلة لموقف هؤلاء الصحابة ، وتفسير أقوالهم تفسيراً مقابلاً لتفسير أهل السنة والجماعة ، أو بمعنى أدق حاول كل من الفريقين — أهل الاعتزال وأهل الحديث فى ذلك الوقت — أن يحتضن الصحابة ، وأن يصبغ أو يفسر أقوالهم طبقاً للمذهب ، أو بمعنى أدق كانت الحرب سجّالا على السلف : إذ كان فقه أهل العراق قد انتهى إلى على ، فهو قد أخذ عن أبى حنيفة عن حماد بن سلمة عن علقمة والأسود عن على وابن مسعود ، وكذلك سند القراءات يتصل حتى ينتهى إلى على وابن مسعود . وكذلك اللغة والنحو سندهما إلى على . . فسند المعتزلة ينتهى أيضاً إلى على ، وعلى أخذ كل هذا عن العاصم والمعصوم . وللك نرى المعتزلة يضعون على رأس السند أولاً عليّاً لا أبا بكر وعمر وعثمان .

وكان مركز الدائرة من السند هو « القضاء والقدر » أى العدل وإنكار الجبر ، ويضع المعتزلة للرواية الآتية التى تنظم عليّاً فى قمة السند . انصرف على من صفين ، فقام أحد أتباعه وسأله : أخبرنا عن مسيرتنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ، فقال على عليه السلام : « الذى قلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا وادياً ولا علونا قلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله أحسب عناي ، ما لى من الأجر من شيء . فقال : بلى أيها الشيخ ، عظم الله لكم الأجر فى مسيركم وأنتم سائرون ، وفى منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين . فقال الرجل وكيف ذلك القضاء والقدر ساقانا ، وعنهما المسير كان . فقال على عليه السلام : لعلك تظن قضاء وإجباً وقدرأ حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، وسقط الوعد والوعيد ، ولا كانت تأتى لأئمة المذنب ولا محمداً لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أول من المسمى ، ولا المسمى بعقوبة الذنب أول من المحسن . تلك مقالة الشيطان وعبدة الأوثان وخصماء الرحمن وشهود الزور وأهل العماء عن الصواب فى الأمور ، وهم قدرية هذه الأمة ويجوسها . إن الله تعالى أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلف مجبراً ، ولا بعث الأنبياء عبثاً ، وذلك ظن الذين كفروا ، فويل للذين كفروا من النار ، فقال الرجل : وما ذلك القضاء والقدر اللذان ساقانا ، فقال : أمر الله بذلك وإرادته . ثم تلا : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً »^(١) .

ونحن نرى أنه إذا كان هذا النص حقاً لعلى ، فعلى إذن كان معتزلياً قبل المعتزلة ، فقد ورد فيه جميع المصطلحات المعتزلية التى ظهرت بعد عصر على بزمان طويل ، أو بمعنى أدق يحاول المعتزلة هنا أن ينطقوا عليّاً بالمذهب المعتزلى كاملاً غير أننى أرى من ناحية أن النص قد وضع

ببراعة نادرة بحيث نرى فيه محاكاة ممتازة لأسلوب علي . وأرجح أن النص موضوع ، ومن العجب أن الذين حاربوا الوضع في الحديث يلجأون هم أنفسهم إلى الوضع ، ولكنهم أرادوا أن يحاربوا الروايات التي أوردها أهل السنة والجماعة عن علي ، ينهى فيها عن بحث مسألة القدر أو يعيل فيها إلى رأي أهل السنة . وقد أوردنا من قبل في هذا الكتاب رواية لأهل السنة والجماعة عن نقاش لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه في مسألة القضاء والقدر ذهب فيها إلى رأي أهل السنة والجماعة ، فكان لابد إذن للمعتزلة من وضع قصة عن نقاش أيضاً لعلي بن أبي طالب مع أحد أتباعه ينكر فيها القدر الأزلي ، والقضاء الواجب ، وسقوط الوعد والوعيد ويتكلم عن الأمر التخيري والنهي التحذيري . وتكليف المحبر ، والقضاء والقدر بمعنى الإرادة .

وإذا كان المعتزلة — كما رأينا — لم يصادفهم التوفيق في وضع هذا النص فإن التوفيق يلزمهم حقاً حين يستندون على آثار لأبي بكر وعمر وعثمان ، فإن أبا بكر سئل عن الكلالة وابن مسعود عن المرأة المقوضة في مهرها ، فقال : كل واحد منهما حين سئل : أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله . وإن كان خطأ فني ومن الشيطان .

ونحن نرى هذه الآثار عن أبي بكر وابن مسعود منتشرة في كتب أصول الفقه السني . ويرى المعتزلة أنها تصريح بالعدل وإنكار الجبر^(١) وكللك تعزير عمر لمن ادعى أن سرقته بقضاء الله ، فقد أقام عليه الحد ثم أمر بضربه أسواطاً . لأنه حين أقر قال « قضى الله علي » ولما سئل في ذلك عمر قال : « القطع للسرقة » ، والجلد لما كذب على الله . وأما عثمان بن عفان فقد قال له من حاصروه قبل قتله حين رموه « الله يرميك » فقال : كذبتم ، لو رماني ما أخطأني . هذه كلها آثار رأى فيها المعتزلة سنداً لآرائهم في نفي الجبر .

وكما أورد أهل السنة والجماعة رواية تثبت أن عبد الله بن عمر تبرأ من القدرية ومن معبد الجهني ، يأتي المعتزلة فيذكرون أن بعض الناس أتوا عبد الله بن عمر وقالوا له « إن أقواماً يزنون ويشربون الخمر ويسرقون ويقتلون النفس — ويقولون كان في علم الله فلم نجد بداً . فغضب ثم قال : سبحان الله العظيم ، وقد كان ذلك في علمه أنهم يفعلونها ، ولم يحملهم علم الله على فعلها » بل إن المعتزلة تنطق ابن عمر بأنه يقول « لعبد يعمل المعصية ثم يقر بذنبه على نفسه أحب إلى من عبد يصوم النهار ويقوم الليل ، ويقول إن الله تعالى يفعل الخطيئة فيه » .

فابن عمر — الحشوي في نظر عمرو بن عبيد — معتزلي في نظر القاضي عبد الجبار .

وينتقل المعتزلة إلى التكلم عن شخصية ابن عباس ، وكان لابد لهم أيضاً أن يضعوه في سلسلة السند . فهو مفسر القرآن الأول ، وحبر الأمة . وقراء المجبرة بالشام يعلنون الجبر ،

(١) ابن المرتضى : المنية ص ٨ ، ٩ .

ويجدون التأييد والتعصيد من بنى أمية ، لكن ابن عباس لا يسكت كما سكت غيره ، فيرسل إلى هؤلاء القراء : « أما بعد - أتأمرون الناس بالتقوى ، وبكم ضل المتقون ، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون ؟ ! يا أبناء سقف المقاتلين ، وأعدوان الظالمين ، وخزان مساجد الفاسقين ، وعمار سقف الشياطين ، هل منكم إلا مفتر على الله يحمل أجرامه عليه ، وينسبها علانية إليه ، وهل منكم إلا من السيف قلادته ، والزور على الله شهادته !! أعلى هذا توألتكم أم عليه تمايتم ؟ ! حظكم منه الأوفر ، ونصيبيكم منه الأكبر ، عمدتم إلى موالاة من لم يدع الله مالا إلا أخذته ولا مناراً إلا هدمه ، ولا مالا لليتيم إلا سرقة أو خيانة فأوجبتم لأخبت خلق الله أعظم حق الله ، وتخاذلتم عن أهل الحق حتى ذكوا وقلوا ، وأعنتم أهل الباطل حتى غزوا وكثروا ، فأنيبوا إلى الله ، وتوبوا تاب الله على من تاب وقبل من أثاب ! ! وقد نقل مجاهد هذا عن ابن عباس ، وقد اعتبروا مجاهداً قدرياً . ومضى المعتزلة يذكرون عدداً آخر من الصحابة في سندهم المعتزلي كأنس وأبي بن كعب .

وأما الطبقة الثانية ، فيضع المعتزلة على رأسها أهل البيت : وأولهم الحسن بن علي ، وقد اشتهر الحسن بن علي ببلاغته الرائعة . وقد أورد له المعتزلة الكتاب الآتي لأهل البصرة : « من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر ، ومن حمل ذنوبه على ربه فقد فجر ، إن الله لا يطاع استكراهاً ، ولا يعصى لغلبة ، لأنه المليك لما ملكهم والقادر على ما قدرهم عليه ، فإن عملوا بالطاعة لم يحل بينهم وبين ما فعلوا ، وإن عملوا بالمعصية فلو شاء حال بينهم وبين ما فعلوا ، فإذا لم يفعلوا فليس هو الذي أجبرهم على ذلك ، فلو أجبر الله الخلق على الطاعات لأسقط عنهم الثواب ، لو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب ، ولو أهملهم لكان عجزاً في القدرة ، ولكن له فيهم المشيئة بالطاعات كانت له المنة عليهم » . ويرى القاضي عبد الجبار أنه قد اشتهر عن الحسين أيضاً القول بالتوحيد والعدل .

ويضع القاضي عبد الجبار في نفس الطبقة على بن الحسن ومحمد بن الحنفية . ثم عدداً من كبار التابعين هم : سعيد بن المسيب قاضي المدينة المشهور ، وطاووس اليماني وأبو الأسود الدؤلي من أصحاب علي بن أبي طالب عليه السلام ، ثم من أصحاب عبدالله بن مسعود : علقمة والأسود وشريح^(١) .

ثم تأتي الطبقة الثالثة . وتنقسم قسمين :

أولاً : أهل البيت - ويدرج فيها القاضي عبد الجبار : أولاد الحسن بن علي جميعاً ، ثم ابن محمد بن الحنفية : أبا هاشم عبدالله بن الحنفية وكذلك أخاه الحسن بن محمد . وقد أدرك أن هناك اختلافاً بين الأخوين ، فيقول إن الحسن « أستاذ غيلان ، ويميل إلى الإرجاء ،

(١) ابن المرقضي : المنية ص ١٠ ، ١١ .

ولهذا قالت به الغيلانية من المعتزلة « وفي نص آخر يقول : « ولم تكن مخالفته لأبيه وأخيه إلا في شيء من الإرجاء . وروى أن الحسن كان يقول إذا رأى غيلان في الموسم : أترون هذا ؟ هو خجة الله على أهل الشام ولكن الفتي مقتول . وكان غيلان وحيد دهره في العلم والدعاء إلى الله وتوحيده وعدله » (١) .

ثم يضع القاضي عبد الجبار محمد بن علي بن عبد الله بن عباس — أبا الخلفاء العباسيين — في السند ويذكر أن أباه أرسله إلى أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية لتعلم في مكتبته . وهذه براعة نادرة من المعتزلة أن يضعوا في سندهم أبا الخلفاء العباسيين . ثم زيد بن علي وأولاده ونحن نعلم أن المأمون والمعتصم والوائق كانوا سند المعتزلة رسمياً فيما بعد ، كما أن الزيدية اعتنقت كثيراً من أصول المعتزلة .

والقسم الثاني علماء التابعين من هذه الطبقة : ويضع المعتزلة فيها ابن سيرين ثم سيد التابعين الحسن البصري . وحاول المعتزلة جاهدين — كما قلت من قبل — أن يضعوا الحسن في قمة المذهب المعتزلي : روي عنه الروايات الكثيرة وذكروا له رسائله المتعددة وكلها في التوحيد والعدل « فداود بن أبي هند يقول « سمعت الحسن يقول : كل شيء بقضاء الله وقدره إلا المعاصي ويوردون رسالته التي أرسلها إلى عبد الملك بن مروان في القدر ، وهي التي ينسبها أهل السنة لواصل بن عطاء . ثم يطلقون على لسانه حديثاً عن الرسول : أن رجلاً من أهل فارس جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : رأيتهم ينكحون أمهاتهم وأخواتهم وبناتهم . فإذا قيل لهم لم تفعلون هذا قالوا : قضاء الله وقدره . فقال صلى الله عليه وسلم : أما أنه سيكون في أمي من يقولون مثل ذلك : قال : أولئك مجوس أمي . بل إن الرسول صلى الله عليه وسلم يفسر « سبحانه الله » بأنه تنزيهه عن كل شيء وأنه كان يقول في الصلاة « والشر ليس إليك » (٢) .

ثم تأتي الطبقة الرابعة : وهي الطبقة الرسمية التي أعلنت إيمانها بالأفكار القدرية من ناحية وبالأفكار المعتزلية من الناحية الثانية — غيلان بن مسلم في دمشق وواصل بن عطاء في المدينة ثم في البصرة .

هذه هي أصول السند المعتزلي . . حاول المعتزلة بكل الوسائل أن يضعوا فيه كبار الصحابة أولاً ، مع اعتناء كامل بصيغ العترة النبوية وعلى رأسها علي بن أبي طالب بالصيغة المعتزلية ، ولم يكن علي بن أبي طالب قدرياً على الإطلاق ، بل كان سلف أهل السنة والجماعة الكبير كما كان إخوانه من صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم . كما أن عبد الله بن عمر لم يكن قدرياً على الإطلاق ، بل هو رجل أهل السنة الذي تابعها عن صدق ويقين .

(١) ابن المرتضى : المنية : ص ١١ ، ١٥ .

(٢) نفس المصدر : ٨ ، ١٠ .

ونحن نلاحظ مسألة هامة ، وهي أن المعتزلة قد تناست أصلها الأول — مسألة مرتكب الكبيرة — واعتزاله للكافر والمؤمن — وأصلها الثاني وهو اعتزال النزاع السياسي بين على وأعدائه . ولهذا نراهم يضربون صفحاً عن اعتبار عبد الله بن عمر معتزلياً من هذه الناحية ، وإنما حاولوا فقط أن ينسبوا إليه القول بنفى القدر^(١) .

ونلاحظ أيضاً العامل السياسي في هذا السند ، وهو وضع أبي الخلفاء العباسيين في رجال السند ، وبه ضمن المعتزلة — إلى حد ما — عطف الخلفاء العباسيين الأوائل ، ثم إلى أكبر حد عطف خليفتين منهم ذاق أهل السنة الويلات الكبيرة منهما . ونرى نفس هذا العامل السياسي في وضع زيد بن علي في السند . وقد جذب المعتزلة حقاً الزيود إلى مذهبهم .

ولكن ، هناك أمر هام يسترعى النظر في السند ، وهو خلوه من شيخ المذهب الشيعي الاثني عشري الحقيقي جعفر الصادق ، إن الشيعة الإمامية الاثني عشرية قد احتضنت المذهب المعتزلي فيما بعد ، بل حاربت أهل السنة به ، إننا نعلم أنه حين ظفر مذهب أهل السنة والجماعة على يد إمام الهدى أبي الحسن الأشعري بالمعتزلة وقوض حصونها العقلية ، كما أنزل ضرباته الكبرى على المذهب الشيعي إمامياً أو إسماعيلياً على يد أبي الحسن الأشعري أولاً وأبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والغزالي وفخر الدين الرازي ثانياً ، هربت المعتزلة إلى رحاب المذهب الاثني عشري واتحدت به . ولكن هنا ، وفي هذا السند المشهور الذي وضعه قاضي المعتزلة الكبير ، لا نرى ذكراً لاسم جعفر الصادق إمام المذهب الكبير الذي سميت الاثنا عشرية به حتى عصورنا الحاضرة ، فأطلق عليها اسم الجعفرية . والمسألة واضحة تمام الوضوح أمام النقد التزيه إن جعفر الصادق لم يكن قدرياً ، بل هو إمام أهل السنة والجماعة ؛ ، والمحدث الذي تابع القرآن والسنة في تفسيرهما الصحيح ، وكل ما ذكر من آرائه إنما هو سلف لأهل السنة والجماعة ، والشيعة الإمامية أما الشيعة الاثني عشرية التي اتخذت العدل والتوحيد وعقائدها الرئيسية فإنها تخرج عن آراء الإمام العظيم الذي لم يخالف عقيدة السنة والجماعة .

وأخيراً : نرى السند قد كتب بلباقة ، وأخذ فيه جانب من جوانب الناس وأغفلت جوانب . . كان المعتزلة بلا شك رواد بحث عقلي ونظر ممتاز في القرآن والسنة ، يدهوا النظر العقلي فأتجوا تفكيراً إسلامياً ، ولكن من وجهة نظر واحدة . ثم تغالوا في قضية العقل غلوّاً كاملاً ، فتنكبوا الحقيقة ، واتخذوا كل وسيلة ممكنة لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم ، وكان هذا السند إحدى وسائلهم الكبرى . وسننتقل الآن إلى توضيح آرائهم العامة ، وهي التي أطلق عليها اسم : « الأصول الخمسة » .

الفصل الخامس

الأصول العامة الفلسفية للمعتزلة الأصول الخمسة

رأينا كيف وضع واصل بن عطاء أصول المذهب المعتزلي ، وكيف سارت تلاميذه على أثره . ولكن يبدو أن المسائل كانت متداخلة متشابكة : فالجهمية تشارك المعتزلة بعض آرائها ، والمعتزلة تشارك القدرية آراءها ، والمعتزلة تقترب من الخوارج ، والزيدية تحتضن كثيراً من آراء المعتزلة ، وبعض المرجئة يترددون بين الإرجاء والاعتزال ، فينسب إلى المعتزلة من ليس منهم ، فأحمد بن حنبل يعتبر المعتزلة جهمية ، ويناقش المعتزلة واسماً لها باسم الجهمية ، وكذلك فعل البخاري في صحيحه ، وابن الراوندي يعتبر جهماً وضراً وحفصاً الفرد وحسيناً النجار وسفيان وبرغوثاً معتزلاً^(١) . كل هذا جعل الخياط المفكر المعتزلي وصاحب كتاب الانتصار يقول : « لسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في العدل ويقولون بالتنشيه ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد ويقولون بالجبر ، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام ، وليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمتزلة بين المتزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر »^(٢) . وقد سمى المعتزلة بهذه الأصول ، فيقال لهم أهل العدل والتوحيد ، والموحدة ، والعدليون ، والموحدون ، وأهل الوعد والوعيد ، والوعدية ، والوعيدة ، والمتزلية والمعتزلة — أي اعتزال الفاسق للمؤمن والكافر فهو في منزلة بين المتزلتين ، أما عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقد قيل لهم أيضاً أهل الحق .

ولكن متى ظهر مصطلح « الأصول الخمسة » كمصطلح ؟ إننا لا نجد في تراث واصل ابن عطاء ولا في تراث صديقه عمرو بن عبيد ذكراً له . حقاً إنهم خاضوا في بعض هذه الأصول ، ولكن لم يعرف مصطلح الأصول الخمسة لديهما ، ويبدو أنه من وضع تلاميذ واصل . يقرر الملطي وهو يؤرخ لظهور المعتزلة : « وبالبصرة أول ظهور الاعتزال ، لأن

(١) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ ، ١٣٣ ، ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٣٤ .

أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة . ويقال : معتزلة بغداد أخذوا الاعتزال من معتزلة البصرة . أولم بشر بن المعتز ، خرج إلى البصرة فلقى بشر بن سعيد وأبا عثمان الزعفراني فأخذ عنهما الاعتزال ، وهما صاحبوا واصل بن عطاء ، فحمل الاعتزال والأصول الخمسة إلى بغداد ، ومن هذا النص يتضح أن مصطلح الأصول الخمسة أخذه بشر بن المعتز (المتوفى حوالي ٢١٠ هـ - ٢٢٦ هـ) عن صاحبه واصل بن عطاء وهما بشر بن سعيد وأبو عثمان الزعفراني . فالمصطلح إذن ظهر في مدرسة واصل بن عطاء ، وأصبح المحك الذي يصبح به الإنسان معتزلياً ، ثم وضع المصطلح تماماً عند أبي الهذيل العلاف فكتب في الأصول الخمسة بعض فصول كتبه ، ويذكر أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه ، يذكر فيها العدل والتوحيد والوعيد^(١) . بل إن أبا المعين النسفي صاحب بحر الكلام (توفي عام ٨٠٥) يذكر أن « أبا الهذيل العلاف صنف كتاباً للمعتزلة وبين لهم مذهبهم وجمع علومهم ، وسمى ذلك الأصول الخمسة ، وكلما رأوا رجلاً قالوا له خفية هل قرأت الأصول الخمسة ؟ فإن قال نعم ، عرفوا أنه على مذهبهم »^(٢) . وهذا النص النادر يبين لنا أن هناك كتاباً خاصاً لأبي الهذيل العلاف يسمى « الأصول الخمسة » ، وهي رواية تفرد بها النسفي ، وسنبحث هذا في قائمة الكتب التي سنوردها للعلاف فيما بعد ، ولكنه أمدنا بحقيقة جديدة ، وهي أن المذهب المعتزلي أصبح مذهباً سياسياً سرياً في عهد الرشيد ، ويبدو أن الرشيد تتبع المعتزلة كما تتبع المهدي من قبل الزنادقة ، فاستمرت المعتزلة . وكانت الأصول الخمسة - سواء كانت كتاباً لأبي الهذيل العلاف أم جزءاً من كتاب - هي أداة المذهب ، يعرفون بها المعتزلي من غيره وقد ترك لنا أبو القاسم الرسي كتاباً في الأصول الخمسة وكتب أيضاً جعفر بن حرب المفكر المعتزلي المشهور (توفي عام ٢٢٦ هـ - ٨٥١ م) كتاباً أسماه الأصول الخمسة^(٣) ثم فعل نفس الشيء فيما بعد القاضي عبد الجبار ، فكتب شرح الأصول الخمسة^(٤) .

أما عن هذه الأصول ومكانتها عند المعتزلة ، فيرى الملطي أن المعتزلة عشرون فرقة ، ولكنها اجتمعت على أصول معينة لا يفارقونها ، وعليها يتولون وبها يعادون . . وهنا يعطينا الملطي سبباً آخر لوضع الأصول الخمسة : وهو أنهم اختلفوا اختلافاً شديداً فيما بينهم ، فكان لا بد لهم أن يضعوا ما يميزهم عن غيرهم من الفرق أصلاً أو أصولاً يتفقون عليها ، أما هذه الأصول الخمسة فهي العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٥) ، ويقرر الملطي أن المعتزلة وضعوا في الأصول الخمسة الكتب الكثيرة على من

(١) الملطي : الرد ص ٤٣ .

(٢) النسفي : بحر الكلام - ص ١٤ وما بعدها (المخطوط رقم ٥١٤ عقائد تيمورية) .

(٣) ابن المرتضى : المنية ص ٤١ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٦٨ .

(٥) الملطي : الرد ص ٤٥ - ٤٦ .

خالفهم ويتبرأون ممن خالفهم فيها ولو كانوا من آبائهم أو إخوانهم أو عشيرتهم . وأن هذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويردون بها الفروع ، ويتفق في هذا معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة^(١) .

ويرى المسعودى نفس الشيء وهو أن الأصول الخمسة عند المعتزلة هي التوحيد والعدل والوعد والوعد والاعتماد والأحكام ، وهي القول بالمتزلة بين المتزلةين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويقرر أن المعتزلة اجتمعت على هذا ، ومن اعتقدها كان معتزلياً ، فإن اعتقد الأكبر أو الأقل لم يستحق اسم الاعتزال ، ثم اختلفوا في الفروع^(٢) ولكن المسعودى يأتينا برأى جديد عن تاريخ ظهور المصطلح : إنه يرى أنه ظهر في عهد يزيد الناقص ، فقد ذكر عنه أنه كان يذهب إلى قول المعتزلة ، وما يذهبون إليه في الأصول الخمسة ، وقد ظهر في زمن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد^(٣) ، وهذا ما استبعده تماماً .

ويأتى أخيراً لإمام السنة ومؤرخ المعتزلة ، أبو الحسن الأشعري فيذكر أصول المعتزلة الخمسة أيضاً ، ولكنه - وهو المعتزل القديم - يرى أن المعتزلة اختلفوا فيها^(٤) ، ويقصد بالاختلاف هنا اختلافهم في الأصول . والسؤال الهام : هل ظهرت هذه الأصول الخمسة دفعة واحدة ، أو بمعنى أدق : هل ظهرت هذه الأصول في الصورة التي وصلتنا على يد الخياط والأشعري والمسعودى والقاضى عبد الجبار .

إن من المؤكد أن هذه الأصول مرت في تطورات فكرية في المدرسة المعتزلية . لقد خاض المعتزلة الأولون - واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وأقرانهما - بعض النطاقات الميتافيزيقية والفيزيقية والإنسانية . وتركوا آراء وأفكاراً في كل نطاق من هذه النطاقات ، ولكن لم يسموا هذا باسم التوحيد ولا ذلك باسم العدل أو الوعد والوعد .

كان واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتلاميذهما يدلون بدلوهم في كل ما قابل المسلمون من أفكار وأحداث ، هذه هي مادة الأصول الخمسة الأولى . ولكن لم يكن كل هذا في الصورة النسقية الأخيرة التي وصلتنا

ونلاحظ أيضاً أنه لم يكن هناك أصل أولى من أصل أو أصل أقل من أصل . ولذلك من الخطأ أن تقول : إنهم عانوا - أول ما عانوا - أصل التوحيد ، ثم أعقبه العدل ، فالوعد والوعد . . . إلخ أن هذا إنما كان التنظيم النهائي المتأخر للأصول الخمسة .

(١) الملطى : الرد ص ٤٢ .

(٢) المسعودى : مروج الذهب ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ ص ١٥٢ .

(٤) أبو الحسن الأشعري . مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

إن أول ما بحثه واصل بن عطاء ، هو أصل المتزلة بين المتزلتين . والمتزلة بين المتزلتين « ركنة الفكر الواصلة » ، وقد تفرع عنها مسألة تحديد « الإيمان » وما يتصل بالإيمان من إرجاء ، وإنكار المعتزلة له . وهذا أدى إلى بحث مشكلة الوعد والوعيد ، ومن . . المتزلة بين المتزلتين ، انتقل إلى فكرة أخرى كانت تقابل المجتمع الإسلامي : وهي النزاع السياسي بين علي وأعدائه ، ثم خاض « مسألة القدر » وكانت شغل المسلمين أيضاً لاتصالها بنظرية الجبر الإلهي التي أشاعها بنو أمية لتبرير حكمهم ، لم تكن الأصول الخمسة في مصطلحها ونسقتها الذي وصلنا هي شغل واصل بن عطاء أو من عمله أو من عمل تلاميذه ، ولا أعتقد أن أصول الملاف الخمسة هي ما لدينا من أصول ، كما صورها المسعودي في مروج الذهب أو الخياط في الانتصار أو الأشعري في مقالات الإسلاميين .

ولذلك اختلفت أنظار الباحثين القدامى في حقيقة هذه الأصول وأسمائها ، فالإمام أبو القاسم الرسي (المولود ١٦٩ ، والمتوفى عام ٢٤٦هـ) يتكلم في رسالة صغيرة له عن الأصول الخمسة ، أو خمسة الأصول ، كما يسميها . ويحددّها تحديداً يختلف تماماً عن الأصول الخمسة التي وصلتنا في صورتها الأخيرة . وأولى هذه الأصول عنده « أن الله سبحانه ، واحد ليس كمثل شيء ، وهو خالق كل شيء يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » ولعل هذا الأصل هو ما تطور بعد ذلك تحت اسم التوحيد .

والثاني : أن الله سبحانه ، عدل غير جائر ، لا يكلف نفساً إلا وسعها ، ولا يعذبها إلا بذنبها ، لم يمنع أحداً من طاعته ، بل أمره بها ، ولم يدخل أحداً في معصيته ، بل نهاها عنها . . ومن الواضح أن هذا الأصل هو مصدر أصل العدل .

والثالث : أن الله سبحانه ، صادق الوعد والوعيد ، يجزي بمثقال ذرة خيراً ، ويجزي بمثقال ذرة شراً ، من صيره إلى العذاب فهو فيه أبداً خالداً مخلداً كخلود من صيره إلى الثواب الذي لا ينفد . . وقد تطور هذا الأصل وصيغ في أصل الوعد والوعيد والأصل الرابع عند الرسي هو « أن القرآن الحيد فصل محكم وصراط مستقيم لا خلاف فيه ولا اختلاف ، وأن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ما كان لها ذكر في القرآن ومعنى » وهذا الأصل لا نجده في الأصول الخمسة المعهودة .

والأصل الخامس عند الرسي : هو أن الثقل بالأموال والتجارات والمكاسب في وقت ما تعطل فيه الأحكام ويتهب ما جعل الله للأرامل والأيتام والمكافيف والزمن وسائر الضعفاء ليس من الحل ، والإطلاق كمثل في وقت ولادة العدل والإمساك والقائمين بمحدود الرحمن « (١) وليس لهذا الأصل أيضاً مثيل في الأصول الخمسة المعهودة .

(١) الرسي : رسائل العدل والتوحيد ج ١ ص ٢٤٢ تحقيق الأستاذ محمد عمارة .

ومن الملاحظ أن أبا القاسم الرمى كان معاصراً لأبي الهذيل العلاف . فهل كانت هذه أيضاً أصول العلاف الخمسة .

أما ابن حزم (المتوفى عام ٤٥٦ هـ) فيذكر لنا أن الأصول الخمسة هي القول بخلق القرآن ، ونفى الرؤية السعيدة ونفى القدر والقول بالمتزلة بين المتزتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ،^(١) وهذا نقل آخر عن أصول المعتزلة — يختلف عما وصل إلينا عن طريق الخياط والأشعري والمسدودي والقاضي عبد الجبار .

بل إن أبا القاسم البليخي (الكعبي : المتوفى عام ٣١٩ هـ) — وهو تلميذ الخياط لا يذكر مصطلح الأصول الخمسة — وهو يعرض لذكر المعتزلة . إنه يتكلم فقط عن إجماعهم ، ويعرض لنا ما أجمعوا عليه من التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمتزلة بين المتزتين والنهي عن المنكر . إنه يشرح إجماع المعتزلة ويعرض لعناصر هذا الإجماع ، كل عنصر على حدة ، ثم ينتهي إلى القول بأن هذا القول بالتوحيد ، هذا هو القول بالعدل ، وهذا هو القول بالمتزلة بين المتزتين^(٢) ... إلخ ، أجمع المعتزلة إذن على مسائل ، وانتهى اجتماعهم إلى هذه العناصر أو هذه الأصول التي عرفت باسم الأصول الخمسة . فالأصول الخمسة إذن مرت في مراحل تطورية ، ولا تأخذ نسقها المنطقي ، واعتبارها مذهباً متكاملًا إلا في عصر متأخر .

ونلاحظ ثانية أن هذه العناصر أو هذه الأصول الخمسة إنما أثرت في أول الأمر كمسائل دينية وسياسية واجهها أوائل المعتزلة . أو بمعنى أكثر تحديداً — واصل بن عطاء ومدرسته بنظرات عقلية نقدية . حاولوا تفسيرها عقائياً ، ولكن مع محافظة على روح النص ومسياقه ، سواء أكان النص قرآنًا أو سنة . ولكن حينما ظهر فلاسفة المعتزلة على وجههم الحقيقي — العلاف ومدرسته — نشأ الموقف العقلي البحت .

كنا حينئذ أمام فلاسفة تخلصوا من نطاق النص واتخذوا موقفاً عقلياً بحتاً . وبهذا الموقف العقلي واجهوا النص ، كما واجهوا الفلسفة اليونانية . وبهذا الموقف العقلي وفيه وضعوا الأصل الفلسفي سواء خالف النصوص الدينية أو وافقها ، وسواء خالف الفلسفة اليونانية أو وافقها .

وإذا نظرنا إلى هذه الأصول الخمسة ، كما وصلتنا في نسقها الفلسفي ، رأينا بسهولة ، أن وراء كل أصل أصلاً فلسفياً عقلياً ، وسنوضح هذا حين نبحث الأصول الخمسة ، كل أصل على حدة .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ٨٩ .

(٢) الكعبي : طبقات المعتزلة ص ٦٣ ، ٦٤ .

ولم يكن المعتزلى يأبه بأن تكون النصوص الدينية متوافقة مع أصوله الفلسفية أو غير متوافقة . إن ما كان يرى إليه هو تدعيم الأصل العقلى الذى وصل إليه . وفى خلال العقل ، كان فهمه للكتاب . لقد أعلن المعتزلى بدون مواربة ، أن دلالة العقل هى الأولى . وكانت مادته هى : نصوص الفلسفة اليونانية والنصوص الدينية الإسلامية . وقد اتخذ المعتزلى تجاه الاثنين موقف الفيلسوف البحث لم يكن - كفلاسفة الإسلام المشائين مقلدة اليونان ، ولم يكن كأهل الحديث - عبدة النصوص الواقفين معها . بل استخدم العقل فى المادتين ، فوصل إلى منذهب عقلى .

لست أتكلم هنا عن مدى تقبل العالم الإسلامى لنظريات المعتزلة أو عدم تقبلها . إن كل ما يمكننى أن أقوله الآن : إنهم كانوا حاجة من حاجات المجتمع الإسلامى حينئذ .

نجحت المعتزلة - فلسفة - فى تاريخ الفلسفة العام ولكنها كانت نزوة حيوية ولازمة للمجتمع الإسلامى ، سادت حيناً ، ثم اختفت ، لتظهر مرة ثانية فى النسق الغنوصى الشيعى على اختلاف فرق هذا النسق ، وعاشت الفلسفة الإسلامية الأصيلة لدى الأشعرى . وكانت الأشعرية وحدها نتاج المجتمع الإسلامى . آمنت بالنص أولاً ، ثم حاولت تفسيره عقلياً ثانياً ، فهدمت من ناحية الفلسفة اليونانية وأتباعها فى العالم الإسلامى باسم أصالة المجتمع الإسلامى ، وأنزلت ضرباتها بالمعتزلة من ناحية أخرى ، فانزوت المعتزلة - وقد لفظها المجتمع من بنائه ومن داخله . وعاشت الأشعرية حتى يومنا هذا .

وينبغى قبل أن نتقدم لوضع الأصول الخمسة للمعتزلة فى صورتها الفلسفية أن نبين معنى الأصول والفروع .

إن الأصول عند المتكلمين « هى معرفة الله تعالى بوجدانيته وصفاته ، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم . وبالجمله كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين ، فهى من الأصول » أى أن كل مسألة يكون الحق فيها واحداً فهى من الأصول . والدين ينقسم إلى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم فى المعرفة والتوحيد فهو أصول ، ومن تكلم فى الطاعة وهى الشريعة كان فروعياً - والأصول موضوع علم الكلام ، والفروع موضوع علم الفقه ، ويضع الشهرستانى تمييزاً آخر دقيقاً بين الأصول والفروع فيقول : « كل ما هو معقول ويتوصل إليه بالنظر والاستلال فهو من الأصول ، وكل ما هو مظنون ويتوصل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع »^(١) والإشكال الذى أماننا الآن ، هو أن المسلمين فعلاً اختلفوا فى الأصول : فى التوحيد والعدل والوعد والوعيد وحقيقة الإيمان وفى حقيقة الإسلام . وأخذ البعض يكفر

(١) الشهرستانى : الملل ج ١ ص ٥٤ ، ٥٥ .

البعض الآخر : ويرى الشهرستاني أن التقابل بين الفرق بالتضاد ، قد تحقق بين المعتزلة وغيرهم من الجبرية والصفائية ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعية والخوارج .. يقول « وهذا التضاد بين كل فريق وفريق كان حاصلًا في كل زمان ، ولكل فرقة مقالة على حيلها ، وكتب صنفوها ، ودولة عاونتهم ، وصولة طاوعتهم »^(١) ونرى من هذا أن المعتزلة اختلفت مع غيرها من الفرق في الأصول ، ولكن يبدو أن المعتزلة اختلفت بعضها مع بعض في ماهية هذه الأصول . ويذكر ابن حزم أن من فرق المعتزلة من تقرب من أهل السنة والجماعة ، ومنهم من تبعد^(٢) ، ولن ندخل نحن في هذا الفصل في اختلافات المعتزلة في أصولهم الخمسة ، بل سنحاول أن نعطي فكرة موجزة عنها ، مبينين الدوافع التي أدت إلى ظهور هذا الأصل أو ذاك .

الأصل الأول : التوحيد

الميتافيزيقا المعتزلية — والفيزيقا المعتزلية

ذكرنا من قبل « مقاتل بن سليمان » وكيف قام في تفسيره بإثبات الصفات وكيف قبل الحشو الكبير من الإسرائيليات في تفسيره ، وكيف نشر حديث « المقام المحمود » وما يؤدي هذا كله إلى الأخذ بفكرة الرؤية مجسمة وتمثلة تمثلاً حسيّاً مادياً . ثم أعلن الشيعة الأوائل — غلاة ومعتدلة — نظرية التجسيم ودعمها فلسفياً — تحت تأثير رواق — هشام بن الحكم . وبجانب هذا كله ، كانت المسيحية تجسم الله في المخلوق ، واليهودية التي اشتهر التجسيم عنها وملاً كتابها المقدس « العهد القديم » ، ثم المذاهب الغنوصية تنادى بالتجسيم في أقوى صورة . وكان من الشائع جداً في ذلك العصر . « تشبيه الله بصفات المحدثين »^(٣) « وأن الله جسماً ولحماً ودماً وله جوارح وأعضاء من يد وقدم ورأس ولسان وعينين وأذنين . ومع ذلك فهو جسم لا كالأجسام ولحم لا كاللحم ودم لا كالدماء وكذلك سائر الصفات » ثم أثبتوا لله الاستواء والوجه واليدان والجنب والحيى والإتيان والنفوقية^(٤) وكانت هذه الأفكار الغلاظ تصدر من الحوشية ومن المصورة ومن المثلة أو المثلين أو المجسمة ، سواء من أهل الحديث أو الشيعة .

واجه المعتزلة — وهم من خواص أهل العلم والنظر — واجهوا هذا الأمر الخطير يستشرون في عقائد المسلمين فلبجأوا إلى دلالة العقول وإلى القرآن وإلى السنة الصحيحة يتأملونها ثم وضعوا فكرتهم عن الله . أما هذه الفكرة فهي : إن الله واحد في ذاته ، عين واحدة^(٥) ، شيء لا كالأشياء ليس يجسم ولا شبح ولا صورة ، ولا لحم ولا دم وهنا ينزعه المعتزلة عن كل

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٥٧ . (٢) ابن حزم : الفصل ، ج ٢ ص ١١٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ١٢٤ . (٤) نفس المصدر : ج ١ ص ١٤٨ ، ١٤٩ .

(٥) الكبي مقالات ص ٦٣ .

الإسرائيليات التي نشرها مجسمة خراسان وعلى رأسهم مقاتل بن سليمان ، فالله ليس كائناً مادياً ولا جسماً حيوانياً ، والله ليس جزءاً ولا جوهرًا ولا عرضاً ولا عنصراً ولا بذى حرارة ولا برودة ولا رطوبة ولا يبوسة ولا طول ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق ، ولا يتحرك ولا يسكن ولا يتبعض وليس بذى أبعاد وأجزاء وجوارح وأعضاء . ومن الواضح أن المصطلح الفلسفي بدأ يدخل في تراث المسلمين ، ووجد من أطلق على الله لفظ « الجوهر » والجزء والعنصر ولم يقبل المعتزلة هذا ! بل نزهوه عن الجوهر بأى معنى كان ، كما قرروا أيضاً أنه لا تلحقه الأعراض ، والنص ينكر أيضاً بالتالى كل تلك الأخبار التي تقرر له الأعضاء من يدين وعينين وقدمين ، كما ينكر أيضاً السكون والحركة ! وبالتالى ينكر حديث التزلزل .

ويذهب المعتزلة إلى أن الله ليس بذى جهات ولا بذى يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت . وهنا إنكار للجهة والفوقية والعرشية وغيرها من أحاديث فسرهم المجسمة والمشبهة ، وأنه لا يحيط به مكان ولا يحيرى عليه زمان وأنه لا يحصره المكان ولا تحويه الأخطار بل هو الذى لم يزل ولا له زمان ولا مكان ولا نهاية ولا حد^(١) ولا تجوز عليه المماساة ولا العزلة والخلول في الأماكن ، فاقه إذن قديم سرمدي ، لا يماس العرش ولا غير العرش ، ولا يستقر عليه ولا على غيره ، ولا محل له في كون أو في شخص ، إنه منزّه عن كل صفات المحدثين فلا يوصف بأنه متناه ، ولا يوصف بمساحة ولا ذهاب في الجهات وليس بمحدود . ثم ينزه عن الشريك فهو « ولا والد ولا مولود : وتقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأنبياء » .

ويقرر المعتزلة أن فكرة الحجب والأستار التي تقول بها المشبهة خطأ : « لا تحيط به الأقدار ولا تحجبه الأستار » أما كيف نعرفه . . ؟ « إن شيئاً من الحواس لا تدركه^(٢) ولا يقاس بالناس ولا يشبه الخلق بوجه ما من الوجوه » ، « لا تراه العين ، ولا تدركه الأبصار ولا تحيط به الأوهام ولا يسمع بالأسماع » . ثم ينكر المعتزلة قول اليهود إنه مرض فعادته الملائكة : « لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ، ولا تجرى عليه الآفات ولا تحمل به العاهات وينتهى المعتزلة إلى القول «بأن ما خطر بالبال وتصور بالوهم فقير مشبه له » .

إذن كيف يتصور المعتزلة الذات الإلهية ؟ يذهب المعتزلة أن الله قديم أول ، بل إن القدم أخص وصف لذاته « لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات ، موجوداً قبل المخلوقات » ولم يزل علماً قادراً حياً ، ولا يزال كذلك ، عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء ، شيء لا كالأشياء وإنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ، ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه ، لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار « إنه الخالق للأشياء ، إنه القديم وما سواه محدث »^(٣) .

(١) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ . (٢) الكشي : مقالات ص ٦٢ .

(٣) المسعودي : مروج الذهب ج ٣ ص ٣٥١ .

وهنا تأتي مشكلة الخلق : لماذا أوجد الخلق ، إنه فعله لا للذة ولا لسرور لا يجوز عليه اجتراح المنافع ولا تلحقه المضار ولا يناله السرور واللذات ، ولا يصل إليه الأذى والآلام ، ولا غاية الله ، لأن الغاية تنتهى وليس بلى غاية فينتهى ، أما كيف أنشأ الخلق فقد أنشأه على ما أنشأ ، وخلقه على ما خلق . . وهنا تقابل المعتزلة الفكرة الأفلاطونية أنه أنشأ الخلق على مثال سابق ، فيقولون : « لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء » آخر أو بأصعب منه ^(١) .

أما القاضي عبد الجبار فيفسر لنا اصطلاح المعتزلة في التوحيد بأنه العلم بأن الله تعالى وإحدى لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذى يستحقه ، والإقرار به ، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين العلم والإقرار جميعاً ، لأنه لو علم ولم يقر ، أو أقر ولم يعلم لم يكن موجوداً ^(٢) .

وإذا انتقلنا من نظرة المعتزلة للذات إلى نظرتهم في الصفات نرى أنهم « نفوا الصفات القديمة أصلاً ، فقالوا هو عالم لذاته ، قادر لذاته حتى لذاته لا يعلم وقدرة وحياة ، إن الصفات لو شاركت في القدم الذى هو أخص وصف له لشاركت في الإلهية وهذا نقد لأهل السنة الأوائل من الكلاية أو بمعنى أدق هو تحديد للعقيدة المعتزلة تجاه عقائد السنة . إن المعتزلة تتفق جميعاً على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته ، إن حملها كعنان قائمة بالذات ستلحق بالله العوارض من ناحية والآلة من ناحية ، فالمريد تلحقه الحركة والحركة عرض والسمع والبصر يلحق بالله آلة السمع والبصر ولكن النص القرآنى حاسم في أن الله يريد سميع بصير ، فهل تنكر المعتزلة ، نصاً قرآنياً أو خبراً صحيحاً ، إنها لا تفعل هذا ، إن الأشعرى — حين ينقل فكرتهم عن السمع والبصر يذكر أن المعتزلة تقول « إن الله واحد ليس كمثل شيء » وهو السميع البصير . ولكنها تؤول السمع والبصر ، وإنكارها ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر ، وإنما إنكارها لوجودها معانى قائمة بذاته .

ثم اختلفوا بعد ذلك في وجوه وجودها ومجامل معانيها . أى اختلفوا في كيفية تحقيقها وعلى أى معنى تفسر . ثم تأتي مشكلة الكلام ويتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل ، وهو حرف وصوت « كتب أمثاله في المصاحف حكايات عنه » . وهنا نشأت مشكلة خلق القرآن التى ستأخذ مكانها الكبير في عقائد المعتزلة . ويتفرع عن مسألة نفي الصفات مسألة نفي الرؤية بل تكاد تكون مسألة نفي الرؤية أصلاً من أصول المعتزلة قائماً بذاته ويذكر الشهرستاني أن المعتزلة « اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار » أى أنهم أنكروا

(١) الكمي : مقالات ص ٦٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ٢ - ١٠ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

الرؤية يوم القيامة ، وهذا وصف غير دقيق ، وإنما أنكر المعتزلة الرؤية بالعين ، واعتبروها برؤية القلب ، واستند المعتزلة في هذا على مبدأين عقليين المبدأ الأول : أن شيئاً من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا الآخرة . وثانياً « نفي التشبيه عنه من كل وجه — جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتميزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وأثراً . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابه فيها وسماها هذا النمط توحيداً »^(١) وقد ناقش القاضي عبد الجبار مسألة رؤية الله في كتابه شرح الأصول الخمسة مستنداً على نفيها « بالسمع والعقل » معاً^(٢) .

أما البغدادى والإسفرائينى فيصوران أصل الصفات عند المعتزلة تصويراً غير محايد ، ويشوب تصويرهما الإلزامات العنيفة على المذهب : فالله لا علم له ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء . وأنه لم يكن له في الأزل كلام ولا إرادة ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم وصف الواصف ولم يكن في الأزل واصف ، والاسم عندهم هو التسمية ولم يكن في الأزل مسم «^(٣) ويضغ الإسفرائينى الإلزام مباشرة ويقول هذا قولهم في صانع العالم ، وبديهة العقل تقتضى فساد « لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له ولا قدرة ولا بصر له للعالم ومديراً للخلقة » أى أن الإسفرائينى يلزمهم أن النفى سيؤدى إلى التعطيل المطلق لقدرة الله وإرادته ولكن المعتزلة لا تذهب إلى هذا المدى من التعطيل . غير أن الإسفرائينى يدنا بتلك الصيغ المعتزلية المشهورة : « الصفة وصف الواصف والاسم هو التسمية » ومعنى هذا أن الصفة تستلزم الموصوف والواصف ، والاسم يستلزم المسمى والمسمى ، فإطلاق الصفة وإطلاق الاسم على الله يستلزم وجود الإنسان ، وهنا إثبات لتقديم بجانب القديم .

ويرى الإسفرائينى : أن المعتزلة اتفقوا جميعهم — غير الصالحى — على أن المعدوم شيء ، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر ، والعرض عرض والسواد سواد والبياض يياض ، ويقولون : إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود ، وإذا وجد لم يزد في صفاته شيء ، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حقائقها المتحققة في حال العدم . والقول بشيئية المعدوم فرع عن قولهم في الصفات . وقد ذكر الإسفرائينى أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقدم العالم^(٤) ولا يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ، بل إنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة ، وأن الأشياء كانت كلها معدومة قبل الوجود ، ثم استمدت وجودها عن الله ، فن مادة العدم وجد العالم ، والله هو مانع الوجود . . إن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين

(١) الشهرستانى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص ٢ من ٢٢٣ ... وما بعدها .

(٣) البغدادى : الفرق ص ٦٤ .

(٤) الإسفرائينى : التبصير ص ٣٧ .

هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم ، وأن فعله هو فقط منح الوجود للمعدوم ، وهنا تأتي المشكلة : هل العدم أى مادة الوجود قديمة ؟ ، لم يصرح المعتزلة بهذا ، إن العدم عندهم شئ ، وله ماهية : ولكن الله لم يعط للعدم هذه الماهية ، وإنما ظهر منه العالم بإيجاب الله ، هل يشبه هذا « الهيوول » الأرسطاليسية أو يشبه فكرة الهيوول المطلقة الأفلاطونية ، أو يشبه المثل الأفلاطونية ، أو يشبه الإلزامات التي أزمها أرسطو لنظرية المثل الأفلاطونية ؟

وهذا يؤدي بنا إلى البحث في الآثار الخارجية للمعتزلة في نظرتهم إلى مشكلة الصفات عامة . وقد تنبه المفكرون الأقدمون إلى هذا ، فترى الأشعرى يذهب إلى أن العلاف تأثر في إنكار قدم الصفات بأرسططاليس^(١) ، والشهرستاني ، في نص آخر على جانب كبير من الأهمية ، يقول « إن نفي الصفات يعود إلى قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة »^(٢) والشهرستاني ، وقد كان معنياً بتوضيح الصلات بين أعداء مذهب أهل السنة والجماعة وبين من سبق المسلمين من فلاسفة ، يقول : « القول بنفى صفات الباري العالى من العلم والقدرة والحياة ، كانت هذه المقالة في بدئها غير نصيحة ، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر ، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة ، وانتهى نظرهم فيها إلى كونه عالماً قادراً ، وذلك عين مذهب الفلاسفة » بل إن الشهرستاني يقرر أن شيوخ المعتزلة جميعاً طالعوا كتب الفلاسفة وخلطوا مناهجها بمناهج الكلام ، وبخاصة العلاف في معالجته مسألة الصفات ، والنظام كان على تقرير مذهب الفلاسفة ، وبشر بن المعتمر في نظريته عن التولد إنما كان يتجه إلى الطبيعيين من الفلاسفة^(٣) .

ويذهب الشهرستاني إلى أن المعتزلة سمو البحث في العقائد بالكلام مقابلاً لتسمية الفلاسفة فناً من فنونهم بالمنطق وذلك حين اطلع على كتب الفلاسفة حين ترجمت أيام المأمون وقام المتفلسفة بتفسيرها ، « فخلطت مناهجها بمناهج الكلام ، وأفردتها فناً من فنون العلم سميتها باسم الكلام ، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى العلم باسمها . وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان »^(٤) .

ولكن ينبغي أن نأخذ كل هذا بحذر . هل أخذ المعتزلة المنهج الفلسفي والروح الفلسفي :

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤٧٥ .

(٢) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٨٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣ .

أو أنهم أخذوا بالمادة ؟ لقد رأينا الإسفرايينى يقول من قبل إن شيئية المعدوم تساوى تماماً قدم العالم ه وهذا ما لم يقصده المعتزلة ، وإنما أرادوا فقط أن يميزوا بين ماهية الله وماهية العالم ، وأنهما لا يشتركان إطلاقاً في ماهيتهما ، وأن عمل الله هو منح العدم الوجود ، والوجود ما يشترك فيه الله والعالم . أو بمعنى أدق أرادوا تفسير خلق الله الأشياء من عدم . والله عند المعتزلة هو وحده القديم ، والعدم إذن ليس قديماً . إن خطأ المعتزلة هو تقعر عقلى في تفسير العدم ، إن العدم ببساطة هو كما يذهب الأشاعرة وهم فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، أى المعبرون بحق فلسفياً عن قرآن الله وسنة رسوله ، إن العدم هو لا شيء ، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان - مخلوقاً - لا من مادة سابقة - هيولى أو عدم . أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً في قدم العدم ومشابهة هذا لقدم المادة عند أرسطو ، أو للهيولى المطلقة عند أفلاطون . والهيولى غير متعينة قابلة لكل صورة ، والعدم غير متعين عند أغلب المعتزلة ، قابل لكل وجود ، أو ممكن الوجود . ولكن المعتزلة ، وهم يفسرون القرآن من وجه ، ليسوا على الإطلاق تلاميذ أرسطو أو أفلاطون ، والعلاف في جوهر فلسفته يهاجم أرسطو في جوهر فلسفته ، وسرى في الفصل المقبل كيف يفسر الآيات القرآنية في سكوت أهل الخلدن حتى يبطل فكرة خلود الحركة . والنظام يعلن أنه ينقض كتب أرسطوطاليس ، وأبوالحسين البصرى يذكر أن المعتزلة أخذت على أبى هاشم الجبائى أنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل (١) . فالمعتزلة إذن كانت تشعر شعوراً واضحاً بالخلاف بينها وبين أرسطو ، ولم يتجهوا لإطلاقاً نحوه ، وإنما هاجموا هجوماً عنيفاً ، إن قوله بقدم العالم جعل بينهم وبينه حاجزاً كثيفاً . إنه يؤدي إلى القول بأن الله غير خالق . ثم إن المعتزلة هاجمت فكرة المحرك الأول غير الجسائى ، والذي يحرك العالم لغاية - وهذا لأنه معقول ومعشوق - إن هذه الفكرة تسلب عن المحرك الأول القدرة على الخلق وتقتصر عمله على تحريك العالم ، وتنتهى إلى أنه كائن غير فعال ، بالرغم مما يدعيه أرسطو من فعله . ونحن نعلم أن أرسطو لا يصل إلى فكرة الخلق من لا شيء ، وتكاد تكون الفلسفات اليونانية - ممثلة في أرسطو وأفلاطون من قبل خاصة - لا تعرفها إطلاقاً . وعلى العموم لم يتجه المعتزلة الأولون نحو أرسطو بل هاجموا أشد هجوم وكتب بعضهم كتباً تناقض مذهبه .

غير أننا قد نجد بعض المشابهة بين فكرة التوحيد هذه عند المعتزلة وتلك عند أفلاطون . والسبب في هذا أن في أفلاطون نزعة روحية أو دينية تتلاءم مع المزاج الشرقى تلاوفاً كبيراً ، علاوة على أن أفلاطون نقل إلى العالم الإسلامى في صورته المسيحية ، أو كما صوره آباء الكنائس المنتشرة في العالم الإسلامى . وقد بينت في بحث آخر أننا نجد بعض التشابه بين بعض تفسيرات أرسطو

الخاطئة للمذهب الأفلاطوني ، وبين المعتزلة أو بين المسلمين عامة : فقد ذهب أرسطو إلى القول بأن أفلاطون ينادى بحدوث العالم ، وقد عرف المسلمون هذا عن أرسطو ، فمن المحتمل أن تكون هناك ثمة مشابهة . ولكن المعتزلة تقرر في وضوح أن الله لم يخلق العالم على مثال سابق ، والصانع عند أفلاطون قد صور العالم شبيهاً بذاته ، والزمان ، الذي كان وهو كائن وسيكون مع العالم ، هو شبيهه بالجواهر الثالث للأبدية المتحركة ، فثمة فرق كبير بين أفلاطون والمعتزلة . إن للمعتزلة موقفاً الخاص تجاه الفكر الأفلاطوني ولها أصالتها^(١) .

وإذا خطونا نحو المنهج وجدنا أشد الخلاف بين منهج كل من أرسطو والمعتزلة : إن المعتزلة رفضت — كما رفض أهل السنة والجماعة — المنطق الأرسططاليسي ، ولم يتخذوه منهجاً لأبحاثهم . ولقد أورد ابن تيمية في كتابه الرد على المناطقة النصوص المتعددة التي تركها المعتزلة مهاجمين المنطق اليوناني ، وهي تثبت أنه كان لهم منطقهم الخاص المنبثق عن فكر إسلامي ، وأنهم شاركوا أهل السنة والجماعة في عدم أخذهم بالمنطق الأرسططاليسي .

أود أن أصل من هذا كله إلى أن جوهر العمل المعتزلي لم يكن متأثراً بفلسفة اليونان . إن أبا الهذيل العلاف والنظام عرفا الفلسفة ودرساها ثم تابعتها في هذا أجيال المعتزلة أيضاً ، ولا شك أنهم تأثروا تأثراً معيناً بأجزاء منها ، ولكن من العبث أن نقرر أنهم أخذوا أصلياً العامة من فلسفة اليونان .

• • •

إن النتيجة الحاسمة التي نصل إليها من بحثنا لهذا الأصل عند المعتزلة في أننا أمام موقف عقلي يصدر عن العقل وحده . لم يقبل المعتزلة التصوير اليوناني لله ، لا في صورته الأفلاطونية ولا في صورته الأرسططاليسية . كما أنهم لم يقبلوا التصور التقليدي الإسلامي لفكرة الله . من ناحية عقلية بحتة ، لم يقبلوا فكرة المحرك الذي لا يتحرك ، ومن ناحية عقلية بحتة لم يقبلوا صورة الإله الجسم المشبه . . . وقد انتهوا إلى نظرية « العين الواحدة » . لقد كانت نظرية أكثر إيجابية من النظرية اليونانية في الله ، وأكثر سلبية من النظرية الإسلامية السائدة حينذاك . ولا شك أن الفيلسوف المشائي الإسلامي كان يعتبر « المعتزلي » مشبهاً ، بينما اعتبره « مفكرو الإسلام » معطلاً — أما نظرية المعتزلة في العالم ، وهي نظرية فلسفية بحتة ، فإنها أيضاً لم تقنع الفيلسوف الإسلامي المشائي الذي قرر بحسم قدم العالم ، ولم تقنع عالم الإسلام الذي يأتي في شيتية المعلوم نوعاً من « القدم » هل كان الفيلسوف المعتزلي يتوسط بين الفلسفة والدين ولكنه

(١) الأصول الأفلاطونية — فيدون ، ص ٢٦١ ، ٣٦٢ .

على أية حال لم يقدم مذهباً يرضى عنه الاثنان ، بل كان في موقف التردد . ولكن التردد في الأحكام هو روح الفلسفة .

إن المعتزلة — بعد واصل وعمر — ومفكرى الإسلام من غير المعتزلة ناقشوا المسيحية وكتابات يحيى الدمشقي ثبت ذلك . كما أن تلميذ يحيى تيودور أبي قرة قد ناقش المسلمين . وقد كتب الأستاذ زهدى حسن جار الله في بحثه الممتاز عن المعتزلة فصلاً طويلاً عن يحيى الدمشقي ، وحاول متابعة لمكدونالد ودي بورا وغيرهما من مستشرقين — أن يثبت صلات المعتزلة بيحيى وتلميذه^(١) . ولكنه غلا في الأمر غلوً شديداً . كان المعتزلة رواد التوحيد . وكان يوحنا الدمشقي وتلميذه ونصارى المنطقة كلها رواد الثنائيت . وبينما أراد الأولون التنزيه المطلق لله من كل مشابهة أو تحيز أو انتقال ، كان الآخرون يؤمنون بحلول الله في المسيح وظهوره فيه .

ولقد لاحظ الأستاذ أحمد أمين بحق أن نشأة المعتزلة كانت نشأة إسلامية بحتة ، وأنه ليس فيها أثر مسيحي على الإطلاق^(٢) . ويذهب نيبيرج في مقدمته المستفيضة لكتاب الانتصار — إلى أن المعتزلة إنما قامت للدفاع عن التنزيه تجاه الأفكار التجسيمية التي خرجت إلى الإسلام عن الثنوية ، وأن المناقشات الأولى بين المعتزلة وأعدائها إنما كانت بينهم وبين الفرس الثنوية فواصل بن عطاء وعمر بن عبيد يناظران بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس ويطردانهما من مجالسهما ، وكذلك فعل عمرو بن جرير بن حازم الأزدي السعفي في البصرة ، واستفاضت الأخبار عن أبي الهذيل العلاف في مناقشاته مع الجبوس . . وكذلك فعل النظام ، وكتاب الانتصار نفسه إنما كان ردّاً على ابن الراوندي — وهو ملحد تعلق بأذيال كل دين معاد للإسلام . ويرى نيبيرج أن مناقشات النظام التي تركها لنا التاريخ مما يطل ما ادعاه خصوم المعتزلة بأنهم إنما أرادوا الزندقة وهدم الإسلام ، والواقع أنهم كانوا ضد ذلك قطعياً . لقد كانوا أشد المسلمين دفاعاً عن الإسلام وحمية ضد مخالفيه في ذلك الزمان ويقرر نيبيرج بأنه لم يكن في التاريخ أحد نجح نجاح النظام في إبطال كلام الثنوية والقضاء على مكانتهم في الشرق الأدنى ، ولم يفعل المعتزلة هذا عيباً أو عن هوى « بل إنهم قاموا بأشد ما احتاج إليه الإسلام في ذلك العصر ، وهو الاستعانة بما استعانت به الأديان المحيطة به كلها من أسلوب متين وطريق فلسفي لإبراز ما كن في الدين من القوى والفضائل ، فاستغرق المعتزلة في الأبحاث العقلية والدقائق ، ليظهر الإسلام في مظهر التحدى وأن يفوز بالحلوة العقلية . وهذا كلام حتى إلى حد ما ، فقد قام المعتزلة بصوغ للعقائد الإسلامية على طريقتهم العقلية — مقابلة للثنوية الآخدين بالتجسيم ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا مع كل الملل والنحل من حولهم ، وبخاصة اليهودية والمسيحية .

(١) زهدى حسن جار الله ، ص ٢٣ - ٢٢ .

(٢) نيبيرج : مقدمة الانتصار ص ٥٨ .

ولقد لجأوا إلى « رقيق الكلام ودقيقه » وغاصوا في كل جزئية فلسفية لكي يتفحصوها ويعرفوا دقائقها ، وفي كل ما فعلوا كانوا يصعدون عن جانب من جوانب الإسلام ، لا الإسلام كله الذي صدر عنه الأشاعرة فيما بعد . أما مشابھتهم للمسيحيين فهي مشابهة شكلية . . يقول نيرج : « أقام المدافعون عن المسيحية في أول أمرها علم اللاهوت بمناظرتهم مع فلاسفة الوثنيين واختلاسهم أسلحتهم من أيديهم عند ذلك ، كذلك أوجدت المعتزلة كلام الإسلام وأسنته . ومعنى الكلام هو المكاملة والمناظرة والمجادلة »^(١) فكما أقام هؤلاء أسس اللاهوت المسيحي ، أقام المعتزلة أسس اللاهوت الإسلامي أو علم الكلام . هذا هو رأى نيرج - وهو رأى كما قلت - قريب من الصحة ، أما الرأى الصحيح فهو أن أهل السنة والجماعة الأوائل قاموا بالجانب الأكبر في إقامة أسس اللاهوت الإسلامي أو « علم الكلام » وعاون المعتزلة بلا شك من جانبهم في إقامته . . . وقفوا جميعاً أول الأمر تجاه الأديان والفلسفات التي هاجمت الإسلام ، ثم ما لبثوا أن اشتبكوا الواحد مع الآخر ولكنهم جميعاً - أهل سنة وجماعة ومعتزلة - لم يتناسوا عملهم الأساسى : وهو الدفاع عن حومة الإسلام تجاه الثنوية والفلسفة اليونانية والمسيحية واليهودية ومن الخطأ الكبير ما يذهب إليه بعض المستشرقين ومن تابعهم من فراخهم من باحثين شرقيين من أن المعتزلة هم تلاميذ آباء الكنيسة في عقائدهم اللاهوتية : لقد رأينا من قبل كيف يهاجم ابن عباد المعتزلى عبد الله بن كلاب ويقول إنه في قوله بقدم القرآن يتابع النصارى في قولهم بقدم المسيح . فهذا شيخ من شيوخ المعتزلة يتهم أعداءه باتباع النصارى ، فلا بد إذن أن يكون هو أشد نأياً وبعداً عن المسيحيين . ونرى الشهرستائى يقول : إن إثبات وجود الذات عند أبى الهذيل العلاف وأحوال أبى هاشم مأخوذ من النصارى^(٢) وهذا يدل على أن مفكر أهل السنة والجماعة يتهم أعداءه من المعتزلة بالأخذ عن النصارى : إنه لا هذا ولا ذاك أخذ عن المسيحية . . لإنهما - السنى والمعتزلى اجتهدا في النصوص وأدلى كل برأيه .

ونرى أخيراً عقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات توضع صورتها النهائية على يد أبى الحسن الأشعري وتلاميذه من بعده ، وتسود هذه العقيدة العالم الإسلامى حتى الآن .

وتتلخص هذه العقيدة في « أن الله تعالى واحد في ذاته لا قسم له ، وواحد في صفاته الأزلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، فلا قديم غير ذاته ولا قسم له في أفعاله ، ومحال وجود قديمين - وذلك هو التوحيد » . فالأشاعرة تتفق مع المعتزلة في وحدة الذات ، وهم جميعاً في هذه الوحدة يعارضون الثنوية والمسيحية ، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات . فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة ، يثبتها أهل السنة والجماعة : فالله واحد في صفاته الأزلية ، لا نظير له ، أى أن له الصفات القديمة .

(١) الشهرستائى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

(٢) الشهرستائى : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٥ .

ويشرح الإمام أبو الحسن الأشعري هذه العقيدة محدثاً بها جبهة المسلمين ، وذلك بعد أن جوب وقتاً طويلاً عقائد المعتزلة في الصفات وعرف خباياها فيقول : « الإنسان إذا فكر في خلقته : من أي شيء ابتداء وكيف دار في أطوار الخلق طوراً بعد طور ، حتى وصل إلى كمال الخلقة ولا عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ، عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة ، وتبيين آثار الأحكام والإتيان في الخلقة ، فله صفات دلت أفعاله عليها لا يمكن جحدها ، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً ، دلت على العلم والقدرة ، لأن وجه الدلالة لا يختلف شامداً وغائباً »^(١) .

بهذا يفتح الإمام الأشعري العودة إلى حظيرة الحق . . عقيدة أهل السنة والجماعة . . فيشرح بدء الحياة وتطورها في نطاق النوع ، حتى تصل إلى منتهاها من كمال نوعي ، فيذكر أنه بذاته المتطورة التي تحس أن وصولها إلى مرحلة الكمال ، دليل على ما يعترىها من نقص ، وأنه لا بد من وجود من هو أكمل من هذه الذات كان له هو تدبير هذا الكمال ، ونقل هذه الذات من حال إلى حال ، فتوصل بالضرورة إلى أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً .

ويمضي الإمام الأشعري فيقول : « ولا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم ، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ، ولا للمريد إلا أنه ذو إرادة ، فيحصل بالعلم الإحكام والإتيان ، ويحصل بالقدرة الوقوع والحدوث . . ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت ، وقدر دون قدر ، وشكل دون شكل ، وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات ، إلا وأن تكون الذات حياً بحياة^(٢) » وهنا يتجه الأشعري إلى إثبات الصفات ، إذ لا بد من أن نقرر للعالم عالماً والقادر قدرة . . هذا ما يثبتته العقل السليم ، لا السمع فقط الذي أثبت له العلم والقدرة والإرادة . . إلخ .

ويتجه الإمام الكبير إلى المعتزلة ملزماً فيقول : « إنكم وافقتمونا إذ قام الدليل على كونه عالماً قادراً ، — والمعتزلة كما تعلم لا تختلف في كونه عالماً قادراً ولكنها تقول إنه عالم بذاته قادر بذاته — ويمضي قائلاً « فلا يخلو إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحداً أو زائداً ، فإن كان واحداً ، فيجب أن يعلم بقادريته ويقدر بعالميته ، ويكون من علم الذات مطلقاً ، علم كونه عالماً قادراً ، وليس الأمر كذلك ، فعرف أن الاعتبارين مختلفان . فلا يخلو إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد النظر أو إلى الحال أو إلى الصفة : وبطل رجوعه إلى النظر المحجود ؛ فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين لو قدر عدم الألفاظ رأساً ما ارتاب فيما يصوره . وبطل رجوعه إلى الحال ، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات

(١) الأشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٢٨ .

واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي . والإمام الأشعري هنا يرى أن اعتبار الصفة هي الذات ، مع الاعتراف بأن الصفات متعددة سيؤدي إلى تناقض في الذات ، فإذا علم فيعلم بالذات التي هي علم وقدرة وإرادة إلخ . . . أما إذا كان الأمر لا يعدو ألفاظاً تطلق ، فكان من الأولى ألا تطلق على الله ألفاظ الصفات ، فلا يريد الشارع منا الارتباب والشك . أما القول بالأحوال ، وهي أحوال أبي هاشم ، (وهي صفات وراء الذات لا موجودة ولا معدومة) فهو إثبات واسطة بين التقيضين ، فالنتيجة التي لا يحصى عنها هي : « أن الله تعالى عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي ب حياة مريد بإرادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع ، بصير ببصر . . وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره » (١) .

ويفسرها الإمام الإسفراييني بقوله « لا يجوز فيها ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال : إنها هي هو أو غيره ، ولا هي هو ولا هي غيره ، ولا أنها موافقة أو مخالفة ، ولا أنها تباينه أو تلازمه ، أو تصل به أو تنفصل عنه أو تشبهه أو لا تشبهه ، ولكن يجب أن يقال : إنها صفات له موجودة به ، قائمة بذاته مختصة به ، ذلك لأن القول بأنها هي هو سيؤدي إلى إنكار الصفة وتعطيلها ، أي إنكار لوصفه بها ، والقول بأنها غيره سيؤدي إلى وجود غيرين . . . ويجوز وجود غير مع عدم الآخر ، فصفات الله إذن : لا هي هو ولا هي غيره » (٢) .
وبهذا حل الأشاعرة مشكلة الصفات حلها النهائي في العالم الإسلامي .

الأصل الثاني : العدل

جبرية الله وحرية الإنسان

ودعى المعتزلة أيضاً بأهل العدل والعدلية ، فما هو المقصود بالعدل عند المعتزلة ؟ يبدو أن أهل السنة والجماعة حددوا العدل الإلهي قبل أن يفعل المعتزلة وقد رأينا من قبل كيف أرجع القديرون الأولون كل عمل إلى الإنسان حتى يفسر ظهور القبيح من الإنسان فقط ، وأرادوا بهذا إنقاذ العدل الإلهي ، أو طيعة الله العادلة ذات الشكل الواحد فالعادل لا يجبر الإنسان على فعل ثم يحاسبه على فعله ، وزادوا أن هذا ظلم ، والله عادل بحت . ولكن ينبغي أن نلاحظ أن أهل السنة والجماعة لا يعتبرون الله ظالماً لأنه هو الفاعل على الحقيقة في نهاية الأمر هو المالك على الحقيقة « إن الله عدل في أفعاله بمعنى أنه متصرف في ملكه . يفعل ما يشاء ويحكم

(١) نفس المصدر : ص ١٢٩ .

(٢) الإسفراييني : التبصير ، ص ١٠٠ ، ١٠١ .

ما يريد ، فالعدل وضع الشيء موضعه ، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم ، والظلم ضده ، فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف^(١) . أما المعتزلة فيرون أن العدل « هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة » ويحدده القاضي عبد الجبار : « إنه تعالى عدل ، المراد به أن أفعاله كلها حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه^(٢) والفرق بين كل منهما واضح ، فبينما يرى أهل السنة والجماعة أن الله وحده الفاعل على الحقيقة ، وأن كل ما يصدر في الكون من فعل إنما هو منه ، وهو في هذا يتصرف في ملكه على مقتضى مشيئته وعلمه ، وأن المشيئة قديمة والعلم قديم ، وكل شيء فقد شاءه وعلمه وقضاه وأراد ، فلا ظلم هنا ولا جور . . يرى أهل العدل ، ما يصدر عن الله فعل واحد ، وهو صواب ومصلحة وخير فقط » إن الله لا يحب الفساد ولا يخلق أفعال العباد^(٣) ، أما غير ذلك فلا يصدر عنه . وهنا تتكشف لنا العلة الحقيقية لقول المعتزلة بالعدل : إنه فرع من نظريتهم في التوحيد ، فقد نفوا عن الله الصفات لتزبيحه عن مشابهة المخلوق . . . وهم يترهونه عن الظلم حتى لا يشابه المخلوق أيضاً في صدور الظلم عنه . ولكن نلاحظ أنهم في باب التوحيد سلبوا منه الصفات ، حتى يكون منفرداً في ذاتيته ، وهنا سلبوا منه الفعل حتى يكون منفرداً بخبريته فأصبح الله سلوباً بحتة . ولئن كان المعتزلة قد أصابوا - ظاهرياً - جانباً من النجاح في إثبات التوحيد بإنكار الصفة ، فقد مزقوا التوحيد حقاً بإثبات العدل وحده ، إن الله - في باب العدل - غير واحد في فعله ، بل يشاركه الإنسان في الفعل . وسنرى الأشاعرة - بعد - يعلنون أن المعتزلة مهدوا الطريق للتثنية بإيجاد خالقين للأفعال : الله فاعل الخير ، والإنسان فاعل الشر . . ولم يقصد المعتزلة هذا إطلاقاً ولكن سياق المذهب سيؤدى إليه : ونعود إلى النصوص المعتزلية نفسها لتشرح لنا المذهب على صورة أوسع . وردود أهل السنة عليها . فأما القاضي عبد الجبار فيقول : « أجمعت المعتزلة على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً حياً لا لمعان ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، عيناً واحداً لا يدرك بحاسة ، عدلاً حكيماً ، لا يفعل القبيح ولا يريده^(٤) . والقسم الأول من النص هو في باب التوحيد ، ولكنه وضع بحيث يتصل بالعدل ، فهو عين واحدة ، والعين الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد ، العدل لا الظلم ، والحكمة ، أى إصابة الرأي لا الحمق ، ولا يفعل القبيح وإنما يفعل الحسن ، والتوحيد هنا ليس مطلقاً ، فالتوحيد الحق أن يكون الله واحداً في ذاته وواحداً في أفعاله .

(١) الشهرستاني : ج ١ ص ٥٦ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٢ .

(٣) الكمي : مقالات ص ٦٣ .

(٤) القاضي عبد الجبار : النية ص ٦ .

بل إن القاضي عبد الجبار في شرح الأصول يذهب إلى « أن الله تعالى عالم بقيق القبيح ، وأنه مستغن عنه ، وعالم باستثنائه عنه ، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه فاقه إذن - في رأى المعتزلة - غير مختار . » لا يخلق أفعال العباد ، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقوة التي جعلها الله لهم وركبها فيهم ، وأنه لم يأمر إلا بما أراد ، ولم ينه إلا عما كره ، وأنه ولي كل حسنة أمر بها ، برىء من كل سيئة نهى عنها ، لم يكلفهم مالا يطيقونه ، ولا أراد منهم مالا يقدرون عليه ، وإن أحداً لا يقدر على قبض ولا بسط إلا بقدرته الله التي أعطاهم إياها ، وهو المالك لما دونهم ، يفتيها إذا شاء ويقيها إذا شاء ، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته ، ولنعهم اضطرارياً عن معصيته ، ولكان على ذلك قادراً ، على أنه لا يفعل ، إلا إذا كان في ذلك رفع للمحنة وإزالة للبلوى^(١) . يتبين لنا فكرة المعتزلة وهي اقتضاء العدل الإلهي للأشياء على سبيل الحكمة ، والحكمة أن يخلو ملك الله من الشرور والآفات . ولكن هذه الشرور والآفات موجودة والفساد موجود ، إذن كيف نفسر حدوثها ما دام الله نفسه لم يوجدها ؟ يذهب المعتزلة إلى أن الله لم يخلقها « إن العبد قادر خالق لأفعاله ، خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله ثواباً أو عقاباً في الدار الآخرة » والله منزّه عن أن يضاف إليه شر وظلم ، وفعل هو كفر ومعصية « لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً ، كما لو خلق العدل كان عادلاً » . إن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح والخير ، ويجب - من حيث الحكمة - رعاية مصالح العباد^(٢) . فاقه أوجد فقط القدرة في الإنسان ، وهي الطاقة التي تنتج الأفعال الإنسانية أو ما يسمى بالاستطاعة ، والاستطاعة قدرة لها على الفعل سابقة عليه . إذن فالاستطاعة أو القدرة الإنسانية هي التي تعمل . . وهي قدرة عامة ، أما القدرة الإلهية فهي قدرة خاصة لا تؤثر في القبح والشرور ، لأن صدور هذه عنه : إما سفه - إن كان عالماً بها ، وإما جهل - إن لم يكن عالماً بها وكلا الاثنين على الله محال : إن عمل الإنسان في نفسه هو حركة أو سكون ، طاعة أو عصيان ، وكل هذه الاعتبارات تعرض للفعل الإنساني والله منزّه عن هذه الاعتبارات^(٣) .

ولقد مضى المعتزلة - في جرأة وقوة فادرتين - يعلنون أن قدرة الله وإرادته لا تؤثر على قدرة العبد وإرادته ، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراده معاً . إن الشيء المراد يتحقق إذا ما وجدت دواعيه ، ويتحقق أى يبقى معدوماً إذا ما انتفت . فإذا كانت إرادة الإنسان جزءاً من إرادة الله أو هي ، وأراد الله شيئاً ولم يرده الإنسان . . وجد الشيء وتحقق لأن الداعي

(١) القاضي : شرح الأصول ص ٣٠١ ، ٣٠٢

(٢) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٩ .

إلى وجوده قد وجد ، ولا يمكن أن يوجد الشيء أيضًا ، لانتفاء الداعى إلى وجوده ، وهى إرادة الإنسان . . هنا تمنع ، ولذا سمى هذا البرهان ببرهان التمانع .
ومن المؤكد أن نظرة المعتزلة فيها سمو بالإرادة الإنسانية فوق كل اعتبار وأنهم قدسوا الإنسان ووضعوه فى أسمى المراتب : إنه القادر المختار ، يفعل الخير والشر والحق والباطل ! ولكنهم أنقصوا حقًا من قدرة الله ، فجعلوه عاجزاً عن نوع من الأفعال ، إن لم يكن أكثر الأفعال فى هذا الكون . وهو أعمال الشر . لقد صرحوا بقدرة الله لتأكيد عدالته ، فكان للإله عندهم مقام صغير فى هذا الكون ولكن هل هذا هو الحق الذى يعرفه الإنسان بتجربته الخاصة ؟ هل يسير الإنسان فى الطريق الوجودى حراً مختاراً هل أتى الإنسان إلى هذه الدنيا مختاراً ، وهل يذهب منها مختاراً ؟ فى البدء أتى جبراً وفى النهاية ذهب جبراً وهو يدعى الحرية فيما بين البدء والنهاية ! ! ! إنه معلول لعلة — تبعاً للتصور الميتافيزيقي — ولا ينكر المعتزلة هذا . ومن هنا نمضى قدماً : هو معلوم لعالم ومقدور لقادر ومراد لمريد . إلخ . إن حياة الكائن الحى تتجه نحو غاية معينة ، وهذه الغاية تتحقق مهما أقيمت عقبات دونها ، وكذلك أفعاله : وقد وقف أهل السنة والجماعة موقف الإنكار المطلق لهذا الأصل من أصول المعتزلة ، ورأوا تغالى المعتزلة حين وسعوا فى شمول القدرة الإنسانية وضيقوا من قدرة الله ، فهاجموهم أشد هجوم ، وعابوا عليهم بشدة قولهم إن أفعال العباد مخلوقة لهم ، إذ أن هذا سيؤدى فى نظر أعدائهم « إلى كل واحد منهم — أى من العباد ، ومن جملة الحيوانات — كالبقعة والبعوض ، والنحلة ، والدودة ، والسمكة — خالق . خلق أفعاله ، وليس الله خالقاً لأفعاله ، ولا قادراً على شئ من أعمالهم ، وأنه قط لا يقدر على شئ مما تفعله الحيوانات كلها ، فأثبتوا خالقين لا يحصون ولا يحصرون^(١) أى أن وجود قدرة الإنسان بجانب قدرة الله يعنى تعدد الفاعلين والفاعل واحد ... » إن أفعال الحيوانات خارجة عن قدرة الله تعالى . ولم يوجبوا تخصيصاً فى وصف كونه قادراً ، إنهم مهدوا بذلك طريق القول بالثنائية . أى أنه إذا كانت أفعال الحق والخير تصدر من الله ، وأفعال الشرور والباطل والآفات تصدر من الإنسان ، فقد ثنى الخالق ، أى أصبح هناك خالقان تنسب إليهما القدرتان المختلفتان .

مأ أهل السنة الأشاعرة — فقد ذهبوا إلى أنه لا خالق للأفعال إلا الله وأنه قدر كل شئ قبل وقوعه ، وهذه القدرة أو الإرادة الإلهية يقترن بها فعل الإنسان ، وهنا يقدم لنا أهل السنة والجماعة مذهبهم الذى يدين به جمهرة المسلمين ، وهو مذهب الكسب — أى أن الأفعال مخلوقة من الله مكسوبة من العبد — وقد أنتجت هذه النظرية أبحاثاً لطيفة فى القضاء المعلق ، والقضاء المتردد ، وفى الزمان ، وغيرها من أفكار .

(١) الإسفرايئلى : التبصير فى الدين : ص ٤٨ .

وقد ذهب الأستاذ نلليو ، وفون كرامر ، وبكر ، إلى أن المعتزلة قد تأثروا في تكوين فكرتهم عن حرية الإنسان واختياره بآباء الكنيسة ، ولكن عن طريق غير مباشر ، إذ أن هذه المسألة بالذات قد أخذت حيزاً من أفكار الآباء وبحث في مجامعهم قبل أن يدخل المسلمون بلاد الروم . ولكن هذا خطأ : فالمسيحية تنادى « بالخير » في أصلها الأول ، وجوهر المسيحية هو التشبه بالله والاستغراق فيه ، والإنسان في هذا أسلوب الاختيار ولكن نشأ البحث في الخير والقدر بعد ذلك ، حين دخلت الفلسفة اليونانية عقائد المسيحية ، وعرف المحامون عن الدين كيفية استخدام العقل في النصوص ونحاضوا في الخير والاختيار . فإذا كانت المعتزلة قد تأثرت بأثر خارجي ، فهو الأثر الفلسفي ، إذا كان قد وصل إليهم . ولكن من المرجح أيضاً أن طبيعة البحث الفلسفي في أمور الدين هي ما دفعت المسلمين إلى خوض المشكلة .

العدل : إن موقف الفيلسوف المعتزل من العدل إنما يستند أيضاً على موقف عقلي أو عقلاني بحت . إنه أعلن في هذا الأصل « حرية الإنسان » ولم يأبه أبداً بتصوير الله في تمام القدرة أهم المعتزلة المشكلة الأخلاقية ، حرية الإنسان عنده وقدرته فوق حرية الله وقدرته . إنه أقام العدل الإلهي — على نظرية ميتافيزيقية وفيزيقية أما الأولى — فهو كون الله « عادلاً » لأنه عين واحدة وشكل واحد ، ولا يصدر عن الشكل إلا ما يشاكله . أما الثانية — الفيزيقية — فهي نظرية في التعليل إن المعلول معلول لعلة واحدة فالأعمال الإنسانية معلولة لعلة هو الإنسان ، ولا علة أخرى لها . إن عالم الإنسان هو عالم الإنسان ، بينما فعل الله ومعلوله هو الطبيعة ، فالله علة الطبيعة وهي مكان قدرته ، أما الإنسان فهو علة ذاته ، وأعماله هي مكان قدرته . لسنا هنا أمام العالم الأكبر ولا العالم الأصغر . وإنما نحن هنا — وخلال نظر عقلي — أمام موجودين — يختلف كل منهما عن الآخر — كل منهما مستطيع ولكن في نطاقه وحيزه .

الأصل الثالث

الوعد والوعيد : الموقف العقلاني ومستولية العقل

وقد سمي المعتزلة أيضاً بالوعدية وبالوعيدية ويحدد القاضي عبد الجبار كلا من الوعد والوعيد : أما الوعد فهو كل خير يتضمن إيصال نفع إلى غيره أو دفع ضرر عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك : ألا ترى أنه كما يقال وعدهم بالفضل ، مع أنه غير مستحق^(١) ؟ وأما الوعيد فهو كل خير يتضمن إيصال ضرر إلى الغير

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٢٤ - ١٣٦ .

أو تفويت نفع عنه في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً ، وبين ألا يكون كذلك ، ألا ترى أنه كما يقال إن الله تعالى توعّد العصاة بالعقاب قد يقال توعّد السلطان الغير بإتلاف نفسه وهتك حرمة ونهب أمواله ، مع أنه لا يستحق ولا يحسن ؟ وينتهي القاضي عبد الجبار إلى أنه تعالى وعّد المطيعين بالثواب ، وتوعّد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعّد به وتوعّد عليه لا محالة ولا يجوز عليه الحلف والكذب .

ويفسر الشهرستاني مذهب المعتزلة في الوعد والوعيد بأنهم يرون : أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوض . . . والتفضل معنى آخر وراء الثواب ، وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار ، ولكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار^(١) ، أما المسعودي فيشرحه كالآتي : وأما القول بالوعيد — وهو الأصل الثالث فهو أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة وأنه الصادق في وعده ووعيده ولا مبدل لكلماته^(٢) .

أما أهل السنة والجماعة فقالوا بأن كلام الله الأزل قد وعّد على ما أمر ، وأوعّد على ما نهى ، فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل^(٣) .

نرى أن بين التصورين خلافاً كبيراً : إن الله عند أهل السنة والجماعة يشب من يشب ، ويعاقب من يعاقب طبقاً لكلامه الأزل ، هنا تنعدم القدرة الإنسانية ذاتية في قدرة الله ولا تبقى إلا القدرة الإلهية التي قدرت في الأزل الثواب والعقاب ، ولم تدع أدنى مجال لتصرف العقل للأمر ، والعقل قاصر عن أن يصل إلى الكنه . بينما ينصب العقاب والثواب عند المعتزلة على أفعال الإنسان التي يقتضيها العقل على سياقه ، وإذا كان العقل هو الذي يقتضي الفعل ، فهو إذن القوة المميزة بين الخير والشر : « أحوال المعرفة ، وشكر النعمة واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح يجب معرفتهما بالعقل ، واعتناق الحسن واجتناب القبح واجب كذلك . وورود التكاليف أُلطاف لله أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء ليهلك من هلك عن بيته ، ويحيا من حي عن بيته »^(٤) — وهنا يقدم لنا المعتزلة نظرية اللطف الإلهي ، وهي نظرية شغلت المعتزلة كثيراً ، وأفرد لها القاضي عبد الجبار جزءاً كاملاً من كتابه المغني وتكاد تشبه العناية الإلهية التي لا تجيز العقاب بدون دعوة الرسل فتتابع الرسل والأنبياء لإثبات ما وصل إليه العقل من حسن وقبح في الأشياء وليس للسمع من أهمية سوى أنه تأكيد للعقل في أحكامه . « المعارف كلها محقولة

(١) الشهرستاني : الملل والنحل . ج ١ ص ٥٩ .

(٢) المسعودي : مروج ج ٣ ص ١٥٣ .

(٣) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٥٩ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ .

بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقيح صفتان ذاتيتان للحسن والقيح «^(١) والعقل هو الذى يتوصل إلى ما فى الأشياء من حسن وقبح ، ولم يكن الحسن والقيح يجعل جاعل إطلاقا والمعتزلة تربط بين هذا الأصل والأصل السابق ، إذ ينبثق عن عدالة الله وعده ووعيده ، طبقاً لتصرف العقل الإنسانى ، أى أن هذا الأصل فرع عن حرية الإنسان ، لم يقبل أهل السنة هذا ، بل ضيقوا عمل العقل فى نطاق الواجبات ونسبوا له المعانى فحسب » الواجبات كلها بالسمع ، والمعارف كلها بالعقل ، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ، ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف ، أى لا يوجد المعرفة — بل يوجب «^(٢) .

نستطيع أن نتبين من هذا ، الخلاف الشديد بين الطائفتين ، ومقدار ما أظهره المعتزلة على العالم الإسلامى من جرأة عنيفة . حين نادوا بأن القدرة الإنسانية مستقلة عن كل قدرة إلهية أخرى ، أو غير إلهية ، والعقل الإنسانى يتوصل إلى ما فى الأشياء من صلاح أو فساد بطبيعته الذاتية ولا سلطان لغيره عليه ، إذا سلمنا بهذه النتائج كان الثواب والعقاب تابعين لما تنتجه للقدرة الإنسانية ، أو العقل الإنسانى أو كلاهما معاً — إذا كانا شيئاً واحداً — من أعمال وأفعال ، أى أن ما يناله الإنسان يناله باستحقاق منه ، إن أسمى المنازل منزلة الاستحقاق^(٣) . نحن هنا أمام مذهب عام مطرد ومنسجم مع أصول المعتزلة : الله وحده فى ذاته « عادل » بمعنى أنه ترك الكون للإنسان وهو يشاهد فقط . « للإنسان وحده المسئولية الأخلاقية ولا شأن لله بها . . والحرية الإنسانية والعقلانية الإنسانية هما أقلس ما دافع عنه المعتزلة .

الأصل الرابع

المنزلة بين المنزلتين : تقويم الإيمان

هذا الأصل الذى يعتبره كثيرون من المؤرخين نقطة البدء فى تكوين المعتزلة وقد سعى المعتزلة بالمنازلة : أصحاب المنزلة بين المنزلتين^(٤) ويذهب البلخى المعتزلى — ومن أقدم مؤرخي الفكر المعتزلى أن هذا الأصل هو سبب تسمية المعتزلة بالاعتزال والسبب الذى له سميت المعتزلة بالاعتزال أن الاختلاف وقع فى أسماء مرتكبي الكبائر من أصل الصلاة — فقالت الخوارج : إنهم كفار مشركون — وهم مع ذلك فاسق — وقال بعض المرجئة : إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله

(١) نفس المصدر : ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر نفس الصحيفة .

(٣) الإسفرلىنى : التبصير ص ٣٩ .

(٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

ورسوله وبكتابه - وبما جاء به - رسوله وإن لم يعملوا به ... فاعتزلت المعتزلة جميع ما اختلف منه هؤلاء . . . ويذهب البلخي أن اسم الاعتزال لزم لما ثبت من ذلك - وأنه قد صار سمة لأهل التوحيد والعدل ^(١) ، ويخلص هذا الأصل في أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولكنه في منزلة بين المنزلتين ، ويحدده القاضي عبد الجبار بأن المنزلة بين المنزلتين لغة إنما تستعمل في شيء بين شيئين منجذب إلى كل واحد منهما بشبه ، أما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسماً بين الاسمين وحكماً بين الحكمين ^(٢) . وهذه المسألة تلقب بمسألة الأسماء والأحكام . أما المسعودي فيرى : « وأما القول بالمتزلة بين المنزلتين وهو الأصل الرابع - فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر ، بل يسمى فاسقاً على حسب ما ورد في التوقيف بتسميته وأجمع أهل الصلاة على فسوقه ، وبهذا الباب سميت المعتزلة وهو الاعتزال ، وهو الموصوف بالأسماء والأحكام على ما تقدم من الوعيد من الفاسق من الخلود في النار ^(٣) ويقول الإسفرائيني . إنهم يذهبون إلى : إن حال الفاسق إلى منزلة بين المنزلتين ، لا هو مؤمن ولا كافر ، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار ولا يجوز لله تعالى أن يخفف له أو يرحمه . أي أن مرتكب الكبيرة لكونه يشبه المؤمن في عقده ولا يشبهه في عمله ، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقده - أصبح وسطاً بين الاثنين ، أي وسطاً بين النقيضين ، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر ^(٤) . ويقول أبوطالب المكي إن المعتزلة هربوا من طريق المرجئة : إن الموحدين لا يدخلون النار ، فحققوا الوعيد على الموحدين وخلدوا الفاسقين في النار فجاوزوا حد المرجئة أو زادوا عليهم ، كما جاوزت المرجئة طريق أهل السنة وقصرت عنهم ^(٥) .

ونلاحظ هنا أن الإسفرائيني يحاول إلزام المعتزلة بخروجهم على القانون العقلي وهو قانون عدم التناقض . وقد أخذت هذه المشكلة أهمية كبيرة في العالم الإسلامي لا تدانيها أي مشكلة أخرى . . ذلك أن البحث حول تحديدات هذه الكلمات : المؤمن ، والفاسق ، والكافر - وهي التي أثارت حولها التراجع بين طوائف الإسلام الأولى وفرقهم - أدى إلى نتائج عملية عميقة ، فقد اعتبر الخوارج أصحاب الكبائر كافرين . واعتبرهم أهل السنة مؤمنين فاسقين ، ثم أتى المعتزلة فاعتبروا الفاسق في منزلة بين المنزلتين .

-
- (١) الكمي البلخي : مقالات ص ١٦٥ .
 (٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٣٧ .
 (٣) المسعودي : مروج الذهب ، ج ٣ ص ١٥٤ .
 (٤) الإسفرائيني : التبصير ، ص ٤٢ .
 (٥) أبوطالب المكي : قوت القلوب ج ١ ص ٤٨٤ .

كل نظرة من تلك النظرات يقابلها في نطاق المعاملات قواعد وأصول خاصة تحدد تلك المعاملات ، وتؤدي إلى كثير من أنواع التحريم والتحليل أما عند المعتزلة فقد بدأوا بأسلوبهم العقل ومنهجهم الفكري الدقيق يحددون معاني الإيمان ، وترى هذا عند شيخهم الأول واصل ابن عطاء ثم من اتبعه من المفكرين .

الأصل الخامس : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المسئولية السياسية

وهذا المبدأ أمر أخلاقي على سياسي الآن عينه ، وتفسير القاضي عبد الجبار له يبين جانبه الأخلاقي ، إنه يعرف الأمر بأنه القول القائل لمن هو دونه في الرتبة الفعل . والنهي هو قول القائل لمن هو دونه لا تفعل . وأما المعروف : فهو كل فعل عرف فاعله حسنة أو دل عليه ، ولهذا لا يقال في أفعال الله القديم تعالى معروف لما لم يعرف حسنة ولادل عليه . وأما المنكر فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه ، ولو وقع من الله تعالى القبح لا يقال إنه منكر لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه^(١) وهو أمر يكاد يكون مسلماً به عند أغلب الطوائف والفرق الإسلامية ، وخصه أمر المسلمين وتكليفهم بالجهاد في سبيل الله ، وإقامة أحكامه على كل من خالفه في أوامره ونواهيه ، سواء أكان كافراً أم مسلماً^(٢) . ويصوره الأشعري كما يأتي : « أجمعت المعتزلة ، إلا الأصم ، على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك »^(٣) . ويصوره المسعودي كما يأتي : « وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهو الأصل الخامس . فهو أن ما ذكر على سائر المؤمنين واجب على حسب استطاعتهم في ذلك بالسيف فما دونه ، وإن كان كالجهاد ، ولا فرق بين مجاهدة الكافر والفاسق^(٤) . ولم يتحقق تطبيق هذا الأصل عند المعتزلة . بل طبقة الزيد فقط . ولذلك وسم أهل السنة والجماعة المعتزلة بأنهم مخانيث الخوارج ، تلك هي الأصول الخمسة للمعتزلة ، تكون كما قلت مذهباً متناسقاً مترابطاً ، ويتصل كل واحد منها بالآخرى : التوحيد كان أساسها ، وأقيم العدل على التوحيد ، ومن العدل انبثق أصل الوعد والوعيد ، وتفرعت من تلك الأصول الثلاثة المسائل وكثرت الجزئيات . واختلفت المعتزلة فيما بينهم ، كما اختلفوا مع غيرهم من الفرق وتضخمت المسائل ، وتعمقت الحركة الكلامية .. وسنعرض الآن لصوره من كبار مشيختهم ، حين وقفوا يدلون بأرائهم الفلسفية ويخوضون أجزاء الفلسفة كلها .

(١) عبد الجبار : شرح الأصول ص ١٤١ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ١٢٦ وانظر أيضاً المسعودي ج ٣ ص ١٥٤ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٧٨ .

(٤) للمسعودي مروج ٩ ، ج ٣ ص ١٥٤ .

وينبغي قبل أن نختم هذا الفصل أن نشير إلى أن هؤلاء المعتزلة ، رواد الحرية الإنسانية ، كانوا أشد الناس في فترة ازدهارهم وقوتهم - قسوة على الحرية الإنسانية .. أذاقوا أعداءهم الويلات ، وسقط أحمد بن نصر الخزاعي شهيداً ينكر فكرة خلق القرآن ، وأذاقوا إمام الحديث الكبير أحمد بن حنبل صنوف العذاب حتى يعلن « خلق القرآن » . . وشيخ فلسفة السنة قابض على كتاب الله ، لا يتزحزح قيد أنملة ، معلناً للأجيال من بعده - تحت صنوف العذاب ، وسطوة الخليفة الطاغى ، ويشع الجلاء بسيفه ونطعه - أن القرآن غير مخلوق . وحين أتى الإمام أبو الحسن الأشعري بدأ عقيدته بأنه يتابع الإمام أحمد بن حنبل في كل آرائه .

وقد حفظت عقيدة أهل السنة - عقيدة الأشاعرة - على مدى الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

ملاحظات نقدية عن الأصول الخمسة :

إن الأصول الخمسة المتطورة - أى في الصور النهائية لها - كما صورها الأشعري والقاضى عبد الجبار وغيرهما من مفكرين - إنما هي مذهب فلسفى متكامل - يقدم لنا العناصر الفلسفية لمفكرين مسلمين . الميتافيزيقا تحتوى الأصل الأول كله - وهو التوحيد - وأجزاء من الأصل الثانى - وهو العدل - يبحث الأصلان في ذات الله - وصفاته - ينبثق من هذين الأصلين - ميتافيزيقا تامة - فإذا انتقلنا إلى الجزء الثانى من أجزاء الفلسفة - وهو الفيزيقا - فإننا نراها واضحة في أبحاث متعلقة بالأصل الأول - التوحيد عن مادة العالم وخلقه وشيئته المعدوم ، ومن هذا الأصل الأول - انبثق ، فكرة الجزء الأول الذى لا يتجزأ - وما استدعاه من بحوث في الحرية والسكون والأعراض والطفرة . . إلخ .

وإذا انتقلنا إلى الجزء الثالث من الفلسفة - وهو الإنسان - فإننا نرى فلسفة الأخلاق واضحة في الأصل الثانى وهو العدل - وفي الأصل الثالث وهو الوعد والوعيد - نظرية متكاملة في الحرية الإنسانية ، والمستولية الفردية ويتمم النظرية الأخلاقية ، بمحوهم في المنزل من المنزلين - حقاً إن المنزل بين المنزلتين - يتصل بالإيمان ومفهومه ، ولكنها في الآن عينه تبحث في الإنسان وموضعه في المجتمع أو مصيره الأخرى .

أما الناحية السياسية عند المعتزلة : وقد أقيمت على أساس عقلى : فتتضح في الأصل الخامس . وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . إن هذا الأصل سياسى بحث ، إنه يحمل بلا شك في ألفاظه شعاراً دينياً أو سما قرآنياً . ولكن كانت غايته إقامة الحرية السياسية للشعوب ، وأن على الشعوب أن تنور ضد حكامها ، إذا ما ظلمت . وهذا المبدأ وضعته

الحوارج من قبل على أساس ديني ، ولكن المعتزلة وضعت نظرياً . لم تخرج المعتزلة — كما قلنا من قبل . ولذلك دعوا بمخانيث الحوارج .

أما آراء المعتزلة في الإمامة ومواقفهم من الأمويين والعباسيين والعلويين ، فكان مجموعة من المتناقضات . لم يحاربوا الأمويين ، بل وقفوا واصلهم وفقاً يكاد يكون موقف حياد بين علي وبين أعدائه ثم حاربوا مرة واحدة مع الزيود ولكن انتهى الأمر بعد ذلك ، وخدم كبار مشيخة المعتزلة — خلفاء بني العباسي واسترزر بعض المعتزلة لهم ، وأصبح الاعتزال دين الدولة الرسمي . وأصبح أصحاب حرية الإنسان سمراء ووزراء للملوك . وسلبوا الإنسان حرية ، حين حاولوا إرغام علماء المسلمين على اعتناق مذهبهم .

وحين انقلب عليهم المتوكل ، هربوا إلى الشيعة الاثني عشرية وإلى الإسماعيلية ، وإلى الزيود . لم يكونوا إذن من بنية المجتمع ، وإنما كانوا كما قلت دائماً ، حاجة من حاجات المجتمع ، نزوة من نزواته في فترة من فترات حياة هذا المجتمع ، ثم هربوا إلى الخفایا ، إلى الأقمية الخفية مستترين .

ولعل هذا الاختفاء مما جعل بعض الباحثين يتصورون أن المعتزلة كانت فرقة سياسية سرية ، وذلك لأنها في عهد الرشيد ، استتر البعض من رجالها ، وأن كتاب الأصول الخمسة لأبي الهذيل كان حينئذ كتاباً سرياً . ولست أرى في هذا صحة . إنهم قاموا بالاستتار ، لقيام المجتمع ضدهم دينياً — كانت العقلانية مؤدية حينئذ ببعض إلى الإلحاد ، وخشى الخليفة المواقف العقلية كلها إسلامية وغير إسلامية . أن الاستتار الحقيقي ، إنما كان ممن هربوا إلى الشيعة — وتشيعت المعتزلة منذ ذلك الوقت أو اعتزل الشيعة ومن ذلك الوقت ، وهم يوالون علياً وأولاده — سواء أكانوا فاطميين أو حسنيين أو إسماعيليين .

الفصل السادس

أبو الهذيل العلاف

فيلسوف المعتزلة الأول

اعتبر صاحب المنية أبا الهذيل العلاف من الطبقة السادسة من المعتزلة ، ونسب إليه من صفات التمجيد والثناء الشيء الكثير فقال : « كان نسيج وحده ، وعالم دهره ، ولم يتقدمه أحد من المراقبين له ، ولا من المخالفين »^(١) ونرى الملطى عدو المعتزلة الكبير يقول : « وأبو الهذيل هذا لم يدرك في أهل الجدل مثله ، وهو أبوه وأستاذهم ، وكان الخلفاء الثلاثة — المأمون والمعتصم والواثق — يقدمونه ويعظمونه . وكان الوزير ابن أبي داود من تلامذته ، وكان لا يقوم له في الكلام خصم يصوغ الكلام صياغته »^(٢) أما الشهرستاني فيقول عنه إنه شيخ المعتزلة ومقدم الطريقة ، والمناظر عليها^(٣) ويذكر ابن خلكان عنه إنه « شيخ البصريين في الاعتزال ومن أكبر علمائهم وهو صاحب المقالات في مذهبهم وبجالسهم ومناظراتهم ، كان حسن الجدل قوى الحجة ، كثير الاستعمال للأدلة والإلزامات »^(٤) .

ونحن نستطيع أن نعتبره أول فلاسفة المعتزلة بلا مدافع ، بل الممثل الأول للفلسفة الإسلامية إطلاقاً ، وسنرى نحن ، بالرغم من أنه لم يصلنا شيء من كتبه أو من كتب تلاميذه ، أنه وضع مذهباً فلسفياً متناسقاً . صدر فيه عن أصالة فكرية ممتازة .

أما اسمه الكامل فهو أبو الهذيل محمد بن أبي الهذيل العلاف ، أو أبو الهذيل محمد بن الهذيل ابن عبدالله بن مكحول العبدى ، كان مولى لعبد القيس ، ولقب بالعلاف — فيما يقول ابن المرتضى — « لأن داره بالبصرة كانت في العلافين »^(٥) . وهذا خطأ ، فقد لقب المعتزلة بأسماء الصنائع التي كانوا يقومون بها ، وهى كما قلت من قبل — دليل على أصلهم غير العربى . ولد سنة ١٣١ هـ على ما يذكر الخياط ، أو سنة ١٣٤ هـ على ما يذكر أبو القاسم الكمى ،

(١) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٥ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٦ .

(٤) ابن خلكان : وفيات ج ٢ ص ١٧٦ .

(٥) الكمى : مقالات ص ٦٩ ابن المرتضى ، المنية ص ٢٥ .

ويذكر ابن خلكان التاريخين ويضيف أيضاً عام ١٣٥ هـ - ٧٥١ م وتوفي عام ٢٣٥ هـ - ٨٤٢ م بسر من رأى (١) ، وقيل إن وفاته كانت سنة سبع وعشرين ومائتين (٢) ، وقيل في أيام الوراق ، أى فيما بين سنة ٢٢٧ هـ إلى سنة ٢٣٢ هـ . ونستنتج من هذا أنه عمر مائة سنة . ويذكر ابن خلكان أن أبا الهذيل قد كف بصره ، وخرف آخر عمره ، إلا أنه كان لا يذهب عليه شيء من الأصول ، لكنه ضعف عن مناظرة المناظرين من مخالفهم وحجاجهم ، كما ضفت ذاكرته (٣) .

ويهمنا من كل هذا أنه عاصر الحركة الفلسفية المشهورة بحركة النقل والترجمة ، وأنه ناقش وجادل في حضرة الخلفاء ، والمأمون منهم بالذات ، وأنه كان نقطة التحول الكبرى من المذهب المعتزلى الأول الساذج إلى المذهب المعتزلى الفلسفى القائم على أسس منهجية ثابتة .

نشأ أبو الهذيل العلاف في مدرسة المعتزلة بالبصرة ، وأخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء ومبعوثه إلى أرمينية فيما يرى صاحب المنية (٤) ، وعن بشر بن سعيد وأبي عثمان الزعفراني فيما يرى صاحب التنبيه (٥) .

وهنا تقابلنا مشكلة دراسات الفلسفة ، هل درس أبو الهذيل العلاف الفلسفة على مشيخة المدرسة ؟ أو بمعنى أدق ، هل تدارس هؤلاء المشايخ فلسفة اليونان وغير اليونان التي وصلت إليهم ؟ أم أنه درسها خلال قراءاته في الكتب المترجمة ؟ إننى أرجح أن هؤلاء التلاميذ القدامى لواصل وعمر وعرفو الكثير عن المذاهب الثنوية ، ونحن نعلم أن البعض منهم سافر إلى البلاد الإيرانية وأرمينيا لهداية أهلها إلى الإسلام ، ولكن من المحتمل أيضاً أن يكون العلاف درس الفلسفة اليونانية عن طريق الترجمات ، واتصل بأهلها ، أى اتصل بالترجمة ونحن نعلم أنه قد دعى للجدال أمام المأمون ، وكانت مجالس المأمون مجالس فلسفة ، وفي رحابه عاش الترجمة . ومن الأدلة على أن أبا الهذيل العلاف قد اطلع على الفلسفة اليونانية وغير اليونانية ، وأنه أتقن خفاياها ما يأتي :

(١) ما ذكرناه من قبل من أن أبا الحسن الأشعري يقرر أن مذهبه في الصفات أخذه من أرسططاليس ، وأن الشهرستاني يحاول دائماً وصل مذهب العلاف بالفلسفة اليونانية (٦) .

(١) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٢) المسموي ، مروج ، ج ٤ ص ٥٣ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ، ص ٢٥ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ، ص ٢٥ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٦) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٣ .

ويذكر في موضع آخر أن أبا الهذيل العلاف شيخ المعتزلة الأكبر وافق الفلاسفة في أن الباري تعالى علم بعلم وعلمه ذاته^(١).

(ب) إن رؤوس الموضوعات التي وصلت إلينا تدل دلالة واضحة على صلته بالفلسفة اليونانية واطلاعه عليها . يقول الخياط : « إن الكلام فيما كان وفيما يكون ، وفي الكل وفي البعض ، وما يتناهى وما لا يتناهى ، من غامض الكلام ولطيفه ، وإنما كان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدة ولعنايته به ، وهذه هي سبيل العلماء : إنما يعنون من العلم بأشده وأصعبه »^(٢) . ثم إن الفقرات التي وصلت إلينا عنه ، والتي تشرح أحياناً رؤوس الموضوعات التي ذكرناها ، تدل على صلته بفلسفة اليونان . ثم إن أبا الهذيل هو أول من وضع مذهب الجزء الذي لا يتجزأ في الإسلام ، وهو مذهب فلسفي اختلف في مصدره ، ومن الراجح أن يكون أبو الهذيل قد اطلع على أصوله في المذاهب اليونانية والهندية .

(ج) ما يذكره تلميذه العظيم النظام ، من أنه نظر في كتب الفلاسفة ، فلما وصل إلى البصرة كان يعتقد أنه قد علم من الفلاسفة ما لم يكن يعلمه أبو الهذيل ، فلما ناظر أبا الهذيل في ذلك خيل إليه لم يكن متشاعلاً قط إلا به لتصرفه فيه وحذقه في المناظرة فيه^(٣) .

(د) فيما يخص المذاهب الغنوصية فقد اطلع أبو الهذيل عليها اطلاعا تاماً وقد ناظر المحبوس والثنوية ، ويذكر أنه أسلم الكثيرون على يديه ، وقد نقل إلينا صاحب المنية مناظرته لصالح ابن عبد القدوس - وكان ثنويًا - عن أصل العالم ، أي عن أنه من أصليين قديمين نور وظلمة ، كانا متباينين فامتزجا . فسأله أبو الهذيل عن امتزاجهما أهو هما أو غيرهما ؟ فأجاب : بل هو هما . فألزمه أن يكونا ممتزجين إذا لم يكن هنا معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فانقطع صالح وأخذ ينشد :

أبا الهذيل جزاك الله من رجل فأنت حقاً لعمري مفصل جدل^(٤)

(هـ) لا نستطيع إطلاقاً أن نتصور عدم معرفة أبي الهذيل بثقافة عصره كلها ، وقد عاش لباً ازدهارها وفي أثناء قيام حركة الترجمة . ثم إنه كان المكافح الأعظم عن الإسلام ، وكانت المذاهب الغنوصية من ناحية واليونانية من ناحية أخرى تعمل على تقويض الإسلام ، فكان لا بد أن يطلع اطلاعاً عميقاً عليها حتى تتبين له أصولها .

(١) نفس المصدر : ج ١ ص ٣٣ .

(٢) الخياط : الانتظار ، ص ٣٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) ابن المرتضى المنية والأمل ، ص ٢٦ - ٢٨ .

كتبه :

لم تصلنا كتبه بل فعلت جميعاً ، ويذكر صاحب المنية أن « له ستين كتاباً في الرد على المخالفين في دقيق الكلام وجليله »^(١) ، ويذكر الملطى أنه « وضع من الكتب ألفاً ومائتي صنف يرد فيها على المخالفين وينقض كتبهم »^(٢) . وكتبه ، على ما استخلصتها من المصادر المختلفة التي تكلمت عنها ، هي :

(١) مناظراته مع المجوس والثنوية : يبدو أن له كتاباً في هذا الموضوع ويذكر القاضي عبدالجبار هذه المناظرات في تقسيمه لطبقات المعتزلة^(٣) ، ويبدو أن هذا الكتاب ذكر باسم « التوحيد والرد على الملاحدة » في مواضع أخرى من كتاب الخياط^(٤) .

ويذكر الملطى أنه نص رسالة إلى العامة ما سبقه إليها أحد في حسن الكلام ونظامه يذكر فيها العدل والتوحيد والوحد^(٥) .

(ب) كتاب الحجج : تكلم فيه عن فناء مخلوقات الله . وقد ذكره البغدادي وذكر أن فيه باباً في الرد على الدهرية^(٦) ، ويبدو أن هذا الكتاب هو ما ذكره الخياط إجمالاً في قوله « إن أبا الهذيل والنظام وغيرهما من المعتزلة كتبوا كتباً في نقض مذهب الدهرية الزاعمين بأن الجسم لم يزل متحركاً وحركته محدثة ، وأنهم صححوا التوحيد وأثبتوا القديم واحداً في الحقيقة »^(٧) .

(ج) الرد على النظام : يذكره البغدادي^(٨) .

(د) كتاب في الأعراض والإنسان والجزء الذي لا يتجزأ : يذكره البغدادي أيضاً^(٩) .

(هـ) كتاب ميلاس : يذكر ابن خلكان أن لأبي الهذيل العلاف كتاباً يعرف باسم ميلاس ، وكان ميلاس مجوسياً فأسلم ، وكان سبب إسلامه أنه جمع بين أبي الهذيل وجماعة من علماء الثنوية فقطعهم أبو الهذيل فأسلم ميلاس عند ذلك^(١٠) .

(١) نفس المصدر : ص ٢٥ .

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ، ص ٢٦ .

(٤) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .

(٥) الملطى : التنبيه ، ص ٣ .

(٦) البغدادي : الفرق بين ، ص ١٠٤ .

(٧) الخياط : الانتصار ، ص ١٧ .

(٨) البغدادي : الفرق ، ص ١١٥ .

(٩) نفس المصدر نفس الحقيقة .

(١٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٢ ص ٢١٦ .

(و) الأصول الخمسة : ذكره أبو معين النسفى كما ذكرنا من قبل ، وهو التوحيد الذى تفرد بذكر هذا الكتاب ، ويذكر أنه ألفه فى زمان هارون الرشيد^(١) ..

(ز) كتاب الحجة : يذكر الملطى أنه وضعه فى الأصول أى أصول الفقه^(٢) .

هذا ما وصلنا من أسماء كتب أبى الهذيل العلاف ، ولم يصلنا مع الأسف الشديد شىء منها . وكما ذكرنا من قبل سنحاول أن نعرض لفلسفته مستندين على الشذرات الباقية التى حفظها لنا التاريخ عنه .

أسلوبه وجدته :

لا شك أن أبا الهذيل العلاف أتقن العربية إتقاناً كاملاً ، وأنه كان ذواقاً لها ، ولدينا أمثلة عدة على أسلوبه العربى الجميل واستخدامه للشعر وسرعة تخلصه ، ومن هذه الأمثلة ما يذكره ابن خلكان من أنه « اجتمع عند يحيى بن خالد البرمكى جماعة من أرباب الكلام ، فسألهم عن حقيقة العشق ، فتكلم كل واحد بشىء » ، وكان أبو الهذيل فى جملة من قال : أيها الوزير ، العشق يختم على النواظر ، ويطبع على الأفئدة ، مرتعة فى الأجسام ومشرفة فى الأكباد ، وصاحبه متصرف الظنون ، متفنن الأوهام ، لا يصفو له مرجو ولا يسلم له مدعو ، تسرع إليه النواذب . وهو جرعة من نقيع الموت ، ونقعة من حياض النكل ، غير أنه من أريحية تكون فى الطبع ، وطلاوة توجد فى الشائيل ، وصاحبه جواد لا يصفى إلى داعية المنع ولا يصبح للنازع العدل^(٣) . وهذا الوصف يدل على دقة إحساس الرجل ، وفتنة تصوره ، وثعمته فى اللغة وتفنته فيها .

ومثال آخر يدل على معرفته الكبرى بحقيقة القرآن ، أن أتاه رجل فقال له : « أشكل على أشياء من القرآن فقصدت هذا البلد ، فلم أجد عند أحد من سألته شفاء لما أردته ، فلما خرجت فى هذا الوقت قال لى قائل : إن بغيتك عند هذا الرجل ، فاتق الله وأخبرنى . فقال أبو الهذيل : فإذا أشكل عليك ؟ قال آيات من القرآن توهمنى أنها متناقضة ، أو آيات توهمنى أنها ملحونة . قال فإذا أحب إليك ، أجيبك بالجملة أو تسألنى عن آية آية ؟ قال : بل تجيبنى بالجملة ، فقال أبو الهذيل : هل تعلم أن محمداً كان من أوسط العرب وغير مطعون عليه فى لغته ، وأنه كان عند قومه من أعقل العرب فلم يكن مطعوناً عليه ؟ فقال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل : فهل تعلم أن العرب كانوا أهل جلد ؟ قال : اللهم نعم . قال أبو الهذيل

(١) أبو معين النسفى : بحر الكلام ، ص ٤

(٢) الملطى : التنبيه ، ص ٤٣ .

(٣) ابن خلكان : وفيات ، ج ٢ ص ٢٧٦ .

فهل اجتهدوا في تكليبه ؟ قال : اللهم نعم . قال : فهل تعلم أنهم عابوا عليه بالمناقضة أو باللحن ؟ قال : اللهم لا . قال أبو الهذيل : فتدع قولهم مع علمهم باللغة وتأخذ بقول رجل من الأوساط ؟ قال : فأشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله . . قال كفاني هذا ، انصرف وتفقّه في الدين . ويذكر القاضي عبد الجبار أن أبا الهذيل ناظر بعض الخنابلة في مسألة قدم القرآن ، وأخذ الحنبلي لوحاً وكتب عليه « الله » وقال : أفنكر أن يكون هذا هو الله وتدفّع المحسوس ؟ فأخذ أبو الهذيل اللوح من يده ، وكتب بجانبه « الله » أخرى ، وقال للحنبلي : أيهما الله إذن ؟ فانتقطع الحنبلي^(١) .

ويلاحظ أن الحنبلي يذهب إلى قدم القرآن وقدم الكتابة ، بينما ينكرها أبو الهذيل . وأيا كان الأمر فالقصة تدل على للاحية أبي الهذيل وذكائه وسرعة بديهته .

ويذكر المبرد : ما رأيت أفصح من أبي الهذيل وإلحاحه ، وكان أبو الهذيل أحسن مناظر شهدته في مجلس ، وقد استشهد في جملة كلامه بثلاثة بيت^(٢) . ويذكر ثمانية بن أشرس أنه حين دخل العلاف على المأمون واحتفل المجلس ، واستشهد في عرض كلامه بسبعمئة بيت . وحدث أمام المأمون أن وجه برغوث المتكلم الأسئلة إلى العلاف ، فرفع العلاف عن مكانته فقال برغوث :

وما بقيا على تركياني ولكن خفيا صرد النبال

فبرز أبو الهذيل العلاف وقال :

وأرفع نفسي عن بجملة إنني أذل بها عند الكلام وتشرف

ويذكرون مناقشاته مع صالحين بن عبد القدوس الزنديق الثنوي .. قال أبو الهذيل : على أي شيء تعزم يا صالح ؟ قال أستجير الله وأقول بالاثنتين فقال أبو الهذيل : فأيهما استخرت لا أم لك !

ويذكر أيضاً أنه مات لصالح بن عبد القدوس ابن ، فضى إليه أبو الهذيل العلاف ومعه النظام وهو غلام حدث ، فراه حزينا فقال : لا أعرف بلزعك وجهاً ، إذا كان الإنسان عندك كالزراع ، فقال : إنما أجزع لأنه لم يقرأ كتاب الشكوك ، قال : وما كتاب الشكوك ؟ قال : كتاب من قرأ فيه شك فيما كان ، حتى يتوهم أنه لم يكن ، وفيما لم يكن حتى يظن أنه قد

(١) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ص ٥٤٤ .

(٢) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٦ .

كان ، قال أبو الهذيل : فشك أنت في موت ابنك واعمل على أنه لم يموت ، وإن كان قد مات ، فشك أنه قد قرأ ذلك الكتاب وإن لم يقرأه^(١) .

تلك أمثلة تدل على بلاغة الرجل وسحر أسلوبه ، وقد ناقش الثنوية والرافضة ، وذكرت مناقشاته مع هشام بن الحكم في بطون الكتب . يقول القاضي عبد الجبار إن مناظراته مع المجوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة ، وكان يقطع الخصم بأقل كلام^(٢) . وناظر العلاف أيضاً المجبرة ، وينشد الشاعر المعتزلي في هذا فيقول :

آل أمر الإجمار شر مآل واثنى مدعنا بخزي مآل
بين نابي الهذيل حسام بيد الدين مرهف في صقال
قد رأيناه والخليفة يسطر يمين من رأيه وشمال
قل لأهل الإجمار شامت وجوه وقلوب ولدن تحت الضلال
من يقيم في دجى الليل من الشك فالنور مناط بفرة الاعتزال
ويقال إنه أسلم على يده أكثر من ثلاثة آلاف رجل ، ويذكر المأمون عنه البيت الآتي :

أطل أبو الهذيل على الكلام كما ظلال الغمام على الأنام^(٣)

ولما مات أبو الهذيل العلاف صلى عليه الوزير أحمد بن أبي داود وكبر عليه خمسا ، فلما سئل عن ذلك قال : كان يتشيع لنبى هاشم ، فصليت عليه صلاتهم ، ومن المعروف أن أبا الهذيل كان يفضل علياً على عثمان .

ويذكر المؤرخون أن أبا الهذيل كان أيضاً متقشفاً زاهداً ، وأنه كان يأخذ من الخليفة في كل سنة ستين ألف درهم ويوزعها على أصحابه ، ولكن ذكرت بعض الروايات أنه كان بخيلاً ، بل كان أبخل المعتزلة :

ونحن نرى من هذا أن الرجل تقلبت عليه ظروف الحياة ، رأى المعتزلة وهي مدرسة صامنة بعد واصل وعمر ، خاض علوم عصره من لغة وآداب وفقه ، ثم درس الفلسفة كلها . ثم تقلبت به الحياة في عهود الخلفاء العباسيين . استر المذهب في عهد المهدي والرشيد ، ثم ظهر وأعان في عهد المأمون . عاش أبو الهذيل العلاف هذه العصور كلها ، ووضع للمعتزلة طريق الفلسفة وسار

(١) نفس المصدر : ص ٢٧ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٦ .

(٣) ابن المرتضى : المنية .. ص ٢٨ .

فيه ، وأقام الفكر المعتزلى فى نسق بديع ، ومهد الطريق لتلميذه العظيم النظام ، ليذهب بأصول المذهب إلى أوجه .

وسنحاول قبل أن تنتقل إلى مناقشة فلسفته — أن نعرض فى كلمة وجيزة لتلامذته وأقرانه فى المدرسة العقلية الجبارة .

بيئة العلاف وأقرانه وتلامذته :

وقد عاش العلاف حياة طويلة كما رأينا ، وعمر أكثر من مائة عام ، ولد عام ١٣٤ أى فى نهاية الدولة الأموية ، وملاّت حياته الطويلة المائة الأولى لحياة الدولة العباسية . وأول ما نلاحظ عن بيئة موال — وقد أشار إلى هذا البغدادى حين قال إنه كان مولى لعبد القيس ، وإنه جرى على منهاج أبناء السبابة لظهور أكثر البدع منهم^(١) — فهو إذن عاش فى تلك البيئة التى عاش فيها الحسن البصرى من قبل ، ودرس فى مدرسة واصل كما ذكرنا من قبل ، وعاصر حركة الترجمة المشهورة ، التى بلغت أوجها فى عهد المأمون :

عاش الرجل إذن فى بيئة علمية خالصة ، ودرس الفلسفة دراسة عميقة كما قلنا ، وأخلص للإسلام أكبر إخلاص ، ولذلك اتجه إلى « غامض الكلام ولطيفه » وتعمق فيه ليرد على الدهرية والملاحدة والفلاسفة لذلك يقول الخياط فى نبوص متعددة ذكرنا أحدها من قبل إن العلاف تكلم فى هذه « الدقائق » أى الكلام فيما كان وفيما يكون وما يتناهى وما لا يتناهى والكلام فى البعض والكل . . . « وإنما يعنى بهذا الباب من العلم من له عناية بالتوحيد وبالرد على الملحدين »^(٢) ولكن الخياط يرى أنه قد أسىء فهم كثير من أقوال أبى الهذيل العلاف من أعدائه وشنع عليه الكثيرون وخاصة الرافضة وهذا ما دعاه إلى التوبة عن الكلام فى هذا الباب والنظر فيه قبل موته ، لأن أبى الهذيل كان يناظر فيه على البحث والنظر ، أى « أنه كان فقط يريد إلزام أعدائه بهذه الأبحاث من غامض الكلام ودقيقه » يقول الخيال : « وإنما ذكرت هذا الكلام ، لأعرف من قرأ كتابى هذا أن أبى الهذيل لم يكن يعنى بهذا الباب من الكلام إلا وهو من شديد الكلام ، وأن الشبهة فيه ليست كالشبهة فى خطأ الرافضة ، فذلك الشبهة تجوز على أهل الجهل من أمثالهم . ومن بعد ، فإن أبى الهذيل العلاف رحمه الله قد تاب من الكلام فى هذا الباب عند ظن الناس به أنه يعتقد ، وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر . أخبر بذلك جماعة ثقات ، ولا يهتمون فى أخبارهم فليس يحل لأحد قرؤه به »^(٣) .

(١) البغدادى : الفرق .. ص ٧٣ .

(٢) الخياط : الانتصار .. ص ٧ .

(٣) الخياط : الانتصار : ص ٧ ، ١٦ والكبرى : مقالات ص ٧٠ .

وقد ذكرنا من قبل عمله الباهر في مجادلة أصحاب الاثنين ، ومناظراته مع صالح بن عبد القدوس ، وكذلك مناظراته مع الدهرية . ويبدو أنه ناقش « الرافضة » ، وأقصد بالرافضة الشيعة الإمامية ، وكانت له أيضاً جولات معها . ويذكر الخياط عن هشام بن الحكم « أنه جمع بينه وبين أبي الهذيل بمكة ، وحضره الناس ، فظهر من انقطاعه وفضيحة وفساد قوله ما صار به شهرة في أهل الكلام^(١) ، وكان هشام بن الحكم مجسماً كما كانت الشيعة جميعها في ذلك العصر ، ولذلك كان النزاع بينها وبين المعتزلة — والعلاف بالذات — عنيقاً . ولقد أفرد ابن الراوندي في كتابه « فضيحة المعتزلة » مكاناً كبيراً لنقد أبي الهذيل العلاف والمهجوم عليه ، مما دعا الخياط إلى كتابة « الانتصار » ردّاً على ابن الراوندي .

وفي هذه البيئة أيضاً كان يعيش أصحاب الحديث متحرجين عن المناقشة ، متبعين الآثار حيناً وجدت . ويجانب أصحاب الحديث كان هناك مجبرة الشام ومجبرة خراسان ، وكان هناك أهل السنة الأوائل وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، ويجانب هذا أصحاب المذاهب الأربعة ، يقول طائش كبرى زاده : ومضت مدتهم زمن ظهور الاعتزال ، ولعل الله سبحانه وتعالى قدر وجودهم في زمن أرباب الأهواء ليدفع نورهم ظلم البدع من الدين وتمتاز بحسن عشايرهم أركان الشرع وأساس اليقين^(٢) . تلك هي البيئة التي عاشها أبو الهذيل العلاف ومدرسته ، وخاض فيها معترك الفرق والمذاهب ، وترك آثاره الكبرى في التاريخ الفكري للإسلام حتى الآن .

أما عن تلامذته ، فقد أخرج العلاف « النظام » (توفي عام ٢٣٣هـ) وهو أكبر شخصية معتزلية ، كما سئرى فيما بعد ، وكان النظام بن أخته علاوة على كونه تلميذه ، وبليه في التلمذة على أبي الهذيل « أبو بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الأصم » ، وقد اختلف مع النظام . ولكن أهم تلامذة أبي الهذيل العلاف هو أبو يعقوب بن عبد الله بن إسحاق الشحام المتوفى عام ٢٢٣هـ . وقد ذهب صاحب المنية إلى أن رئاسة المعتزلة في البصرة في وقته انتهت إليه ، ثم من أهم تلامذة العلاف « أبو علي بن قائد الأسواري توفي عام ٢٠٠هـ » ثم « أبو جعفر ابن مبشر » ، تلمذ على أبي الهذيل ، ثم انتقلا إلى المردار . ويذكر أيضاً من تلامذة أبي الهذيل « عبد الله الدباغ ويحيى بن بشر الأرجاني » ، كما عاصر العلاف هشام بن عمر القوطي (٢٠٠هـ) ومعمّر بن عباد السلمي (٢٢٠هـ) وعبيد بن سليمان (٢٥٠هـ) وأبو سهل بشر بن المعتمر (٢١٠هـ) وأبو موسى عيسى بن صبيح المردار^(٣) .

(١) الخياط : الانتصار : ص ١٤٢ .

(٢) طائش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٣ ص ١٩٩ .

(٣) نفس المصدر : ٣٥ ، ٣٨ .

وأخيراً . نرى أثره الكبير في طبقات المعتزلة التي تلت بمبحث بذكر القاضي عبد الجبار عن أبي هاشم الجبائي « أنه لم يتفق لأحد من إذهان سائر طبقات المعتزلة له بالتقدم والرياسة بعد أبي الهذيل مثله » ، ولقد شعر أبو هاشم الجبائي بعظمة أبي الهذيل فقال : « ليس ينبغي وبين أبي الهذيل خلاف إلا في أربعين مسألة » وما كان في الدنيا - بعد الصحابة - أعظم عنده من أبي الهذيل إلا من أخذ عنه كواصل وعمر و . ونرى أيضاً في أواخر القرن الرابع « أبا بكر محمد ابن إبراهيم الزبير » ينشر الاعتزال في أصفهان ، يقول القاضي عبد الجبار : إن أبا بكر أخذ الاعتزال عن يحيى بن بشر الإرجاني تلميذ أبي الهذيل ثم نشر طريقة أبي الهذيل في أصفهان ^(١) .

فلسفة أبي الهذيل العلاف

سنحاول تقسيم فلسفة أبي الهذيل العلاف إلى أقسام ثلاثة : مشكلة الألوهية ، مشكلة الطبيعة ، مشكلة الإنسان . هذا مع العلم بأن المشاكل الثلاث متداخلة وتتصل الواحدة بالأخرى . وينبغي أن نلاحظ أيضاً أننا نركب فلسفته خلال شذرات من أقوال وصلت إلينا ، لأننا لم نظفر بعد بأي كتاب من كتبه أو كتب تلميذه النظام ، غير أن الأشعرى في مقالات الإسلاميين والحيات في الانتصار والقاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة حفظوا لنا قدراً من عباراته نستطيع في ضوءها أن نحدد معالم المذهب . وإذا ما انتقلنا إلى كتب الفرق الأخرى كالشهرستاني في الملل والنحل فإننا نجد أحياناً دقة مطلقة في نقله عن أبي الهذيل ، وأحياناً يورد بعض الإلزامات على أبي الهذيل وكأنها آراء له . وكذلك يفعل البغدادي في الفرق بين الفرق والإسفرائيني في التبصير وابن حزم في الفصل . ولذلك ينبغي تناول نصوص هؤلاء بحذر وحيطة . ثم إن أوجه أنظار الباحثين إلى محاولة جمع آراء المعتزلة من كتب الأشاعرة المتأخرين - أمثال فخر الدين الرازي والآمدي ، وكتب العقائد المتأخرة كالمواقف للإيجي والمقاصد للفتاوازي ، وكتب أصول الفقه عامة ، وكتب التاريخ الإسلامي . والآن . إلى المشكلة الأولى التي خاضها أبو الهذيل العلاف .

١- مشكلة الألوهية

(١) الذات والصفات :

إن تصور الذات الإلهية عند أبي الهذيل العلاف إنما يدخل في الإطار العام لتصور الذات عند المعتزلة عامة . ويصور الخياط فكرة العلاف عن الذات الإلهية بأن أبا الهذيل ينفي عن الله تعالى مشابته لخلقه من كل وجه ، ويشبهه واحداً ليس بجسم ، ولا بلى هيئة ولا صورة ولا حد ، وأنه (ليس كمثل شيء) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان ينكر رأى الرافضة في الذات بأن الله جسم ذو هيئة وصورة يتحرك ويسكن ، ويزول وينتقل ، وأنه كان غير عالم ثم علم ، وأنه يريد الشيء ، ثم يبدو له فيريد غيره^(١) . ومن هنا نرى أن أبا الهذيل العلاف كان ينكر قول هشام بن الحكم معاصره في أن الله صورة وأن الله جسم . ويبدو أن وصف الله بالجسم والصورة كان منتشرًا كما قلنا انتشاراً كبيراً إبان ذلك العصر . وقد بينا حقيقة هذا التعبير - الجسم - في بحثنا عن المجسمة والمشبّهة ونشأتها في الإسلام . وكره المعتزلة وأهل السنة والجماعة على السواء وصف الله بالجسمية ، وعابوا على الرافض من ناحية والمجسمة من أهل الحديث من ناحية أخرى « وصفهم للإله بصفات الأجساد المحدثه ، وأن له صورة وجوارح وآلات وأنه تبدو له البدوات »^(٢) وهذا هو تنزيه العلاف ، تنزيه مطابق كامل لله أمام تجسيم الشيعة والحشوية .

وحين ينتقل العلاف إلى مشكلة الصفات ، يمضي أيضاً في إطار المعتزلة العام . فلا فرق عنده بين الذات والصفة ، هما شيء واحد : فإله عالم يعلم هو هو ، وقادر بقدرته هي هو ، وحى بحياة هي هو . ويعمم نفس الأمر في سمعه وبصره وقلمه وعزته وعظمته وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته^(٣) وفي موضع آخر يثبت العزة والعظمة والجلال والكبرياء ، وكذلك في سائر الصفات التي يوصف بها لنفسه ، وأنها هي الله كما قال في العلم والقدرة تماماً^(٤) . هذا إذن تصور العلاف لصفات الذات ، وصفات الذات هي الصفات التي يوصف الله بها ولا يوصف بأضدادها ، وهي تختلف عن صفات المعنى ، وهي التي يوصف الله بها المعنى ، أو صفات الفعل التي يوصف الله بها وبأضدادها ، غير أننا نلاحظ أن هذه التقاسيم لم تتضح اتضاحاً

(١) الخياط : الانتصار ص ٧ ، ٨ ، ١٤٤ .

(٢) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ١٨٣ والخياط الانتصار ، ص ١٤٦ وفي مواضع أخرى كثيرة .

(٣) الأشعري مقالات الإسلاميين ج ١ ص ١٦٥ .

(٤) نفس المصدر السابق ص ١٧٧ .

كاملاً عند أبي الهذيل العلاف ، ولكن بما لا شك فيه أنه توصل إلى مفهوم صفات الذات وأنه اعتبرها هي الذات ، وهو يقول : « إذا قلت إن الله عالم أثبت له علماً هو الله ، ونفيت عن الله جهلاً ، ودلت على معلوم كان أو يكون . وإذا قلت قادراً ، نفيت عن الله عجزاً ، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه ودلت على مقدور . وإذا قلت لله حياة أثبت له حياة وهي الله ، ونفيت عن الله موتاً » فهذا إثبات صفات لله هي الله ، ويسلب الذات عن نقائصها ، وهذه هي صفات الذات بالمعنى الفنى الكلامي .

وننتقل إلى التشابهات ، ويرى أبو الهذيل العلاف أنه يمكن تفسيرها في ضوء هذا المنهج ، فوجه الله هو الله ، ونفسه هي هو الله . ويتأول ما ذكره الله من اليد أنها نعمته ، يتأول قول الله : « ولتصنع على عيني » أي بعلمي^(١) . بل إننا نراه يتأول الرؤية بأنها هي العلم .

نستطيع أن نرى من هذا أن أبا الهذيل يذهب بوحدة الذات الإلهية إلى أقصى حد ، ولا يقبل إطلاقاً أن يحمل على الذات صفة من الصفات مستقلة عنه : فالذات هي كل شيء ، أو الذات والصفات شيء واحد ، أو أن الصفات وجوه للذات ، أما حمل صفة هي غير الذات على الذات ، أو تعدد الصفات التي تحمل على الذات ، فيؤدي إما إلى تثنية الذات ، وإما إلى تعدد الذات . فالصفات إذن — وصفات الذات على الخصوص — هي اعتبارات ذهنية ننظر نحن بها إلى الذات . ومع أن الغاية من تلك المحاولة كانت إثبات التوحيد في أسمى صورة ، غير أن أهل السنة والجماعة — وكانت طريقتهم إثبات الصفة حتى تكون صورة الله ، تقدر وتعالى ، غنية — اعتبروا محاولة المعتزلة ، والعلاف بالذات ، محاولة غير صحيحة . . . ونرى هجمات الأشاعرة تلتخص في ناحيتين : الناحية الأولى : المصادر — حاولوا بكل الوسائل أن يبينوا أن المعتزلة تشابهوا أو أخذوا كلامها من النصارى أو من الفلاسفة . والناحية الثانية — الإلزامات العقلية على هذا المذهب وما يؤدي إليه من إشكالات في باب دقيق الكلام وغامضه .

(ب) مصادر نفي الصفات :

أما عن مصادر نفي الصفات ، فإن الإمام أبا الحسن الأشعري يذكر أن المعتزلة تذهب إلى « نفي صفات الله وأن الله لا صفات له ، لا علم له ولا قدرة له ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له بل يعممون هذا في سائر صفات الله التي يوصف بها لنفسه ويقرر أبو الحسن الأشعري — وقد عرف المعتزلة وخباياها — مصدر هذا القول أنهم أخذوه « عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل — ليس بعالم ولا قادر

(١) نفس المصدر : ص ١٦٥ .

ولا حى ولا سميع ولا بصير ولا قديم — وعبروا عنه بأن قالوا: نقول عين لم يزل^(١)، فالأشعري إذن يعلم صلات المعتزلة « بالمتفلسفة » أى فلاسفة الإسلام الذين تابعوا رأى الأرسططاليسى الذى يسلب عن المحرك الأول كل الصفات الإيجابية ، ويقتصر عمله الوحيد على تحريك العالم : ويقول أبو الحسن الأشعري إن المعتزلة — فى نفيهم للصفات — لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره ، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون لله علم وقدرة وحياة وسمع وبصر ، ولولا الخوف من انكشاف أمرهم على حقيقته ، لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك ، ولأعلنوه ، غير أن خوف السيف وبطش السلطان منعهم من إظهار ذلك^(٢). ومن هذا يجزم أبو الحسن الأشعري بأخذ المعتزلة نفي الصفات من الفلاسفة الذين عاصروهم المعتزلة إبان ذلك الوقت ، ويقرر أن نفي الصفات عند أبي الهذيل مأخوذ عن أرسططاليس ، ويذكر « أن أرسططاليس قال فى بعض كتبه إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله » وقد صادف هذا هوى فى نفس أبي الهذيل فقال : « علمه هو وهو قدرته هى هو »^(٣).

وهنا يشير الأشعري بوضوح إلى مصدر أبي الهذيل العلاف — وهو أرسططاليس . وينبغى أن يحسم المسألة : هل قال أرسطو حقاً إن البارى علم كله ، قدرة كله ، حياة كله ؟ أبدأ — لم يقل أرسطو هذا ، ولكن أرسطو يقول « إن الله لا يعلم الموجودات فى أنفسها ، بل يعلمها فى ماهيتها ، فأنه علم كله » حقاً وجد هذا عند أرسطو ، ولكن لا فى الصورة التى ذكرها العلاف . من المحتمل — وأبو الهذيل العلاف يخوض « دقيق الكلام ولطيفه » وهو يدعم الفكرة العامة للمعتزلة ، وهى تنزيه الله عن الصفات أو اعتبار الذات والصفة شيئاً واحداً — أنه رأى المتفلسفة أو التراجمه فى رحاب المأمون ينقلون هذا النص ، فاستفاد منه جزئياً ، ولكن ليس هو من فلسفته ، ولم يستخدمه استخدام أرسطو له ، إن نفي الصفات كان قد تقرر من قبل على يد واصل وفى مدرسة واصل من بعده ، والعلاف يفلسفه هنا أو يضفى عليه النسق الفلسفى والروح الفلسفى .

أما الشهرستاني فإنه يرى أن المصدر الأجنبي لأصل التوحيد عند أبي الهذيل هو الفلاسفة « إن أبا الهذيل العلاف قد اقتبس من الفلاسفة فكرة أن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، وأن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه : وإنما الصفات ليست وراء الذات معان قائمة بذاته بل هى ذاته ، وترجع إلى السلوب واللوازم . ويقرر الشهرستاني أن ثمة فرقاً ضئيلاً بين قول القائل : عالم لذاته لا بعلم ، وبين قول القائل : عالم بعلم هو ذاته : إن الأول نفي الصفة والثانى إثبات ذات هو بعينه صفة ،

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

هى بعينها ذات . بل يرى الشهرستانى أن إثبات أبى الهذيل لهذه الصفات وجوه للذات ، كما ذكر عنه ، إنما يقرب فكرته من أقانيم النصارى أو أحوال أبى هاشم ^(١) : فصدره فكرة التوحيد عند أبى الهذيل فى رأى الشهرستانى هى : إما الفلاسفة وإما النصارى .

أما مصدره الفلسفى اليونانى الذى يشير إليه هنا الشهرستانى فهو الأفلاطونية المخلطة ، وهى التى تقول إن الواحد على قمة الوجود لا كثرة فيه . وقد اعتنق هذه الفكرة الأفلاطونية الحديثة فلاسفة الإسلام المشاؤون ابتداء من الكندى ، على أن الشهرستانى نفسه يرى أن هناك فرقاً دقيقاً بين القولين . فالفلاسفة يقولون إن الله عالم بذاته لا يعلم ، أى أنهم يعتبرون الذات والعلم شيئاً واحداً . . إن هذا القول يبنى وجود الصفة نقيضاً تاماً ، علاوة على أنه يقرر أن الله لا يعلم غير ذاته : ولا يعلم غيره من الموجودات ؛ وقد أدامهم هذا إلى إنكار علم الله بالجزئيات . أما أبو الهذيل فيقول بإثبات ذات هى بعينها صفة ، أو إثبات صفة هى بعينها ذات . لأنه حاول إلى حد ما الإبقاء على وجود الصفات . ولست أقصد بهذا أنه جعل للصفة وجوداً مستقلاً . : إن المذهب المعتزلى على هذا الأساس يفقد كل خصائصه ، إنما أقصد أن أنا الهذيل العلاف حاول السمو بوحدة الله فوق كل اعتبار ، ولكنه راعى فى الوقت عينه ما للصفات من قيمة فى النصوص الدينية . وما يذكر فى الكتاب والأخبار من الأسماء ، وخاصة ما يعرف بالأسماء الحسنى ، فاعتبر تلك الأسماء أو الصفات وجوها للذات ، أو هى الذات . ويلاحظ أيضاً أن أبا الهذيل العلاف يقرر أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، ومعنى هذا أن الله يعلم ذاته ، ويعلم غير ذاته . وهنا يختلف أيضاً مع الفلاسفة . . إن الله عند الفلاسفة يعلم ذاته فقط .

ونلاحظ أيضاً أن الشهرستانى يعتبر وجوه الذات عند أبى الهذيل هى بعينها أقانيم النصارى ، فالنصارى تقول فى أسرارها المقدسة : « واحد فى ثلاثة ، جوهر واحد وثلاثة أقانيم » والأقانيم عناصر ظاهرة واضحة المعالم بجانب الجوهر القديم وهى قديمة مثله ، ويرى الشهرستانى أن وجوه الذات هى نفس الفكرة ، وهذا نجم من هذا العالم الكبير ، إن ثمة فرقاً شاسعاً بين وجوه الذات عند أبى الهذيل وبين السر المقدس المسيحى . . إن « وجوه الذات » — وهو تعبير لم أجده عند أبى الهذيل . ولعله إلزام من أعداء المعتزلة — يعنى أن الذات واحدة لا تعدد فيها بحال . إن نظرت إليها من وجه المقدورات فهى قدرة ، ومن وجه المعلومات فهى عالم ، ومن وجه المراتب فهى إرادة . . « معنى أن الله عالم معنى أنه قادر ومعنى أنه حى أنه قادر ، وهذا له لازم إذا كان لا يثبت للبارى صفات هى هو ولا يثبت إلا البارى فقط » . . هذه أقواله ينقلها الأشعرى . بل يقول الأشعرى « وكان إذا قيل له ، فلم اختلفت الصفات ، فقيل علم وقيل قادر وقيل حى ؟ قال لا اختلاف للمعلوم والمقدور » ^(٢) .

(١) الشهرستانى : الملل ، ج ١ ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) الأشعرى : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

أما أحوال أبي هاشم الجبائي التي ورد ذكرها في النص فهي - في إيجاز - صفات لله وراء الذات لا موجودة ولا معدومة ، وعلى حيالها لا تعرف كذلك . ويشير الشهرستاني أيضاً إلى أن أبا هاشم الجبائي أخذ كثيراً من أقواله عن الفلاسفة واتهمه المعتزلة أنفسهم ، كما قلنا بأنه دنس نفسه بشيء من الفلسفة وعلوم الأوائل ، إن أبا هاشم الجبائي تأثر بلا شك في كثير من أقواله بالشيخ القديم أبي الهذيل العلاف ، وإن وجوه الذات أدت به إلى القول « بالأحوال » ، ولكن الأحوال ليست فكرة فلسفية يونانية كما توهم الشهرستاني . . إنها خروج على القانون المنطقي الأرسططاليسي - قانون الثالث المرفوع ، فهي إثبات وسط بين النقيضين ^(١) .

(جـ) إلزامات خصوم المعتزلة على فكرة التوحيد :

أما الإلزامات على مذهب أبي الهذيل العلاف في التوحيد فيورد لنا الأشعري الإلزام الآتي : وكان إذا قيل له حدثنا عن علم الله سبحانه الذي هو الله . . أتزعم أنه قدرته ؟ أبي ذلك . فإذا قيل له : فهو غير قدرته ؟ أنكر ذلك . وهذا نظير ما أنكره أقوال مخالفيه من أن علم الله لا يقال هو الله ولا يقال غيره . أما مخالفه هؤلاء فهم السنة والجماعة ، وعلى رأسهم عبد الله بن كلاب ، بل يذكر الأشعري صراحة أن أبا الهذيل العلاف انتهى إلى قول : هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو القدرة ، وخطأ أن يقال هو غير القدرة ، وهو نحو ما أنكر من قول عبد الله بن كلاب « ^(٢) .

ويورد ابن الراوندي إلزاماً على أبي الهذيل العلاف بأن أبا الهذيل اعتل في نهاية علم الله بقول الله : (والله بكل شيء عليم) ، وفسر أبو الهذيل هذا بأن علم الله ذو غاية لا يتجاوزها ، إذ الكل يستلزم الحصر والنهاية . ولكن الخياط يرد على هذا بأن أبا الهذيل لم يقل إن علم الله ذو غاية ونهاية ولا إنه محصور ولا محدود ، وذلك أن علم الله عند أبي الهذيل هو الله - فلو قال بأن علم الله متناه لقال بأن ذات الله متناهية ، وهذا شرك عند أبي الهذيل . . إن أبا الهذيل كان يقول إن المحدثات ذوات غايات ونهايات محصورة محدودة لا يخفى على الله منها شيء ، وأن الله لا يدخل في هذا الكل ، إنه متعال عن الكون يسمو عليه . فالكل في الآية القرآنية هي للأشياء المحدثات ، وعمومية الكل إنما لهذه الأشياء الأخيرة : « إن الحجر خارج من حكم خبره وإنه غير متناه ووجب أن يكون لكل شيء سواه كل ، وأنه متناه لمعوم الحجر ، وذلك نظير قوله : « إن الله على كل شيء قدير » ^(٣) .

ويورد لنا ابن الراوندي إلزاماً آخر عليه وهو أن العلاف كان يزعم أن علم الله هو الله وأن

(١) نفس المصدر : ص ٤٨٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ١٧٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ١٢٣ ، ١٢٥ .

قدرته هي هو ، فكأن الله — على قياس مذهبه — علم وقدره ، إذا كان هو العلم والقدره .
ويرد الخياط شارحاً لمذهب أبي الهذيل بأن أبا الهذيل لما صحح عنده أن الله عالم في الحقيقة ،
وفسد عنده أن يكون عالماً بعلم قديم على ما قالته الثابتة ، وفسد أن يكون عالماً بعلم محدث على
ما قالته الرافضة ، صحح عنده أنه عالم بنفسه ، ثم وجد القرآن قد نطق بأن له علماً فقال :
(أنزله بعلمه) . هذا معناه ، وإنما هذا غلط في اللفظ فقط ، وأما قول الجاهل — أي ابن
الراوندي — فكأن الله على قياس مذهبه « علم وقدره » فإنه خطأ عند أبي الهذيل أن يقال إن الله
علم وقدره ، فإنه إذن يثبت الذات عالة لا بعلم قديم ولا بعلم محدث ، كما ينكر أن الله علم
وقدره^(١) .

ويتساءل الأشعري : « وكان إذا قيل له : إذا قلت إن علم الله هو الله ، فقل إن الله تعالى
هو علم ، ناقض ولم يقل إنه علم ، مع قوله إن علم الله هو الله »^(٢) . ولكن يبدو الأمر دقيقاً
وغامضاً . من دقيق الكلام وغامضه ويشرحه أبو الهذيل في نص رائع حفظه لنا الخياط
« ولقولي هذا نظائر عند أهل التوحيد ، وذلك أنهم بأجمعهم يقولون : إن وجه الله هو الله لأن الله
قد ذكر الوجه في كتابه فقال (إنما نطعمكم لوجه الله) وما أشبه هذا من القرآن ، وقد فسد
أن يكون الله وجه هو بعضه ، أو وجه صفة له قديم معه ، جل الله تعالى عن ذلك ، فلم يبق
إلا أن وجهه هو هو ، كما يقال : هذا وجه الأمر وهذا وجه الرأي وهذا الأمر نفسه ، وهذا
هو الرأي نفسه . فلما كان هذا هكذا فسد أن يقال : إن الله وجه وإن الأمر وجه وإن
الرأي وجه ، فكذلك قلت أنا : إن علم الله هو الله ، كما قال : قائلكم إن وجهه هو هو :
وفسد أن يكون جل ذكره علماً بمثل ما فسد عندكم أن يكون وجهها »^(٣) ومن الواضح أن هناك
براعة عقلية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين الوجه في الآية المذكورة — وهي حقاً إشارة إلى ذات
الله فقط ، إشارة بلاغية — وبين حقيقة العلم ، فإن الله عالم ، والعلم صفة للعالم ، والعلم ليس
حادثاً كعلم الحوادث منا ، بل هو قديم ، وليس هو الذات ، وليس هو غير الذات ، ولكنه
صفة قائمة بالله .

والإلزام الأخير الذي نوره هنا ذكره لنا أيضاً أبو الحسن الأشعري وهو يحاول أن يلزمه
بما ألزم هو به الثنوية : « كان أبو الهذيل يسأل الثنوية فيقول لهم : إن قلتم إن تباين النور
والظلمة هو هما ، وإن امتزاجهما هو هما ، فقولوا إن التباين هو الامتزاج ! ! وكان يسأل من
يزعم أن طول الشيء هو هو وكذلك عرضه : هل طوله هو عرضه ؟ . وهذا راجع عليه في

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٤ .

(٣) الخياط : الانتصار ، ص ٢٦ .

قوله إن علم الله هو الله وإن قدرته هي هو ، لأنه إذا كان علمه هو هو وقدرته هي هو ، فواجب أن يكون علمه هو قدرته ، وإلا لزم التناقض ، كما لزم أصحاب الاثنين ^(١) .

وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، يقبض عليه الأشاعرة ويقذفونه به كما قذف به أعداءه . . إنه أثبت الاتحاد من ناحية ، وأنكره من ناحية ، إنه يجعل الصفة هي الذات ، ولكنه من ناحية أخرى يجعلها غير الذات . إنه يقترب إلى حد ما خلال الإلزامات من مذهب أهل السنة والجماعة ^(٢) .

ولكن حسب أبي الهذيل العلاف أنه أراد التوحيد في أبهى صورة ، فتنبك ، أو لم يصل إلى الحقيقة كاملة كما وصل إليها أهل الحق في الإسلام . . الأشاعرة :

(د) العلم والقدرة :

العلم والقدرة هما أهم صفات الذات عند المتكلمين . وقد رأينا أن أبا الهذيل يجعلهما والذات شيئاً واحداً . ولكن كيف تتحقق هاتان الصفتان ؟ أو بمعنى أدق : هاتان الصفتان أو الذات عالمة وقادرة ، تتصلان بالمعلوم والمقدور ، والمعلوم والمقدور محدثان وصفتان للمحدثات فكيف تتناولهما الذات الإلهية العالمة القادرة ؟ يرى ابن الراوندي أن أبا الهذيل كان يقول : « إن لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ، تنتهي إليهما لا تتجاوزها قدرته ، ولا يتعداها علمه » ، ومعنى هذا أن للعلم الإلهي والقدرة الإلهية غاية ونهاية ، وبما أن العلم والقدرة هما الذات فللذات نهاية ^(٣) .

ولكن لم يكن هذا رأى العلاف في العلم الإلهي . يذهب أبو الهذيل إلى أن الله يعلم نفسه ، وأن نفسه ليست بذات غاية ولا نهاية . فعلمه إذن لا غاية له ولا نهاية . ولكن ما يقدر عليه الله ويعلمه فله غاية ونهاية في العلم والقدرة عليه والإحصاء له ، فليس يخفى على الله منه شيء ، ولا يعجزه شيء منه . وإن أراد السائل أن له غاية ونهاية إلى زوال وفناء ونقص فلا ، فعلم الله إذن لا غاية له ولا نهاية إذا كنا بصدد الذات . ولكن إذا كنا بصدد الموجودات فهو له غاية ينتهي إليها وهي الموجودات ، وهو يريد بهذا أن يميز بين القديم والمحدث ، فإن للأشياء المحدثات كلاً وجميعاً وغاية ينتهي إليها في العلم بها والقدرة عليها ، فلما كان القديم ليس بنى غاية ولا نهاية ولا يجرى عليه بعض ولا كل ، وجب أن يكون المحدث ذا غاية ونهاية وأن يكون له كل وجميع ، أى أن المحدثات تتكون من أجزاء ، وما تكون من أجزاء فله غاية ينتهي

(١) الأشعرى : مقالات . . ج ٢ ص ٤٩٥ .

(٢) النباط : الانتصار ص ٩ .

(٣) الانتصار ص ١٠ .

إليها ، إذ أن وجود الأجزاء يستلزم تحقيق الغاية . أما إذا وجدت الأجزاء بدون الغاية لحاز أن توجد الغاية بدون أن توجد الأجزاء وكلا الاثنين محال . أما القديم فلا تركيب فيه من أبعاد أو أجزاء ، بل هو وحدة بسيطة لا تعدد فيها ، ومن ثمة لا يمكننا القول بأن له غاية أو نهاية أو كلاً أو جميعاً .

ويورد الخياط عبارة أبي الهذيل نفسه : « ووجدت المحدثات ذات أبعاد وما كان كذلك فوجب أن يكون له كل وجميع » ولو جاز أن تكون أبعادها لا كل لها ، جاز أن يكون كل وجميع ليس بذي أبعاد ، فلما كان هذا محالاً كان الأول مثله ^(١) وقد استند أبو الهذيل على الآيات الآتية : « إن الله على كل شيء قدير » ، « بكل شيء عليم » ، « بكل شيء محيط » ، « وأحصى كل شيء عدداً » ويستنتج أنه ثبت بقول الله أن للأشياء كلاً وأثبت تعالى نفسه عالماً به محيطاً له ، والإحصاء والإحاطة لا تكون إلا لمتناه ذي غاية ، ويورد أبو الحسن الأشعري نفس النصوص : وكان يقول إن لمقدرات الله ومعلوماته بما يكون وما لا يكون كلاً وغاية وجميعاً ، كما أن لما كان كلاً وجميعاً . وفي نص آخر « إن ما يقدر سبحانه عليه من اللطف غاية وكل وجميع » . وفي نص ثالث « إن لمعلومات الله كلاً وجميعاً ، ولا يقدر الله عليه كل جميع ^(٢) » .

كان الغرض من كل هذا — كما قلنا — أن يميز أبو الهذيل العلاف بين القديم والمحدث ، فكل من المحدثات له غاية ينتهي إليها . وبالتالي ينتهي العلم بها إلى غاية المحدث ، ولكن علم الله متجدد . غير أن ما تنكب فيه الطريق هو قوله إن ما يقدر عليه من اللطف له غاية . وأهل السنة يؤمنون بأن فعل الله لا يتناهى ، أو بمعنى أدق إن من الممكن التسليم — وهذا ما لم يفعله أهل السنة والجماعة — بأن علم الله يتناهى في إحاطته بالمعلومات ، ولكن قدرة الله بالمعلومات لا تتناهى عقلاً ، يقدر على المقدور وعلى غير المقدور ، ويقدر على أضعاف أضعافه إلى ما لا نهاية . . .

(٨) مكون أهل الجنة :

ولكن إذا كان للأشياء نهاية وللأشياء كل وجميع وغاية ، ولقدورات الله نهاية ، فإن أعمال أهل الجنة تنتهي إلى غاية ونهاية ، يقول أبو الهذيل : إذا انتهى أهل الجنة إلى آخر الحركات التي أثبتنا لها كلاً محصى محاطاً به ، جمعت فيهم اللذات كلها : لذة الجماع ولذة

(١) الخياط الانتصار ص ١٠ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ص ٤٨٥ ، ٥٧٦ ، ١٦٣ .

الأكمل والشرب وغيرها من اللذات . وصاروا في الجنة باقين بقاءً دائماً : وساكنين سكناً باقياً ثابتاً لا يفنى ولا يزول ولا ينفد ولا يبيد^(١) . وفي نص آخر يقول أبو الهذيل « إن أهل الجنة تنقطع حركاتهم فيسكنون سكناً دائماً . ويكونون سكناً بسكون باق ، مثل الذين بلذات باقية »^(٢) . ويذكر الكعي أن أبا الهذيل كان يذهب إلى « أن حركات أهل الجنة تنقضي ، فيصرون إلى سكون دائم ، ثم تصير إليهم اللذات . وهم لا يتحركون »^(٣) .

وقد أزعجت فكرة السكون المطلق - تدور على أهل الجنة - مفكرى الإسلام فيقول الشهرستاني إن العلاف يذهب إلى « أن حركات أهل الخلد تنقطع ، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً ، أو تجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة ، أو تجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار » ويرى الشهرستاني أن هذا يشبه مذهب جهم إذ حكم بقاء الجنة والنار . ويذهب إلى أن السبب الذي دعا العلاف إلى هذا أنه ألزم في مسألة حدوث العالم بأن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها ، إذ كل واحدة لا تنتهي . فأجابني لا أقول بحركات لا تنتهي أولاً ، بل يصيرون إلى سكون دائم ، وكأنه ظن أن ما ألزم في الحركة لا يلزمه في السكون^(٤) .

أما البغدادي فيرى ، وكذلك الأشعري قبله ، أن قول العلاف بقاء مقدورات الله - حتى لا يكون الله بعد فناء مقدوراته قادراً على شيء - أداء إلى قوله بقاء نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار ، وحينئذ يبقى أهل الجنة وأهل النار خامدين لا يقدر على شيء . ولا يقدر الله في تلك الحالة على إحياء ميت ولا على إماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا تسكين متحرك ، ولا إحداث شيء ولا على إفناء شيء . مع صحة عقول الأحياء في ذلك الوقت .

وفكرة أبي الهذيل هذه في نظر البغدادي أكثر تغالياً وشرّاً من فكرة جهم ، إذ أن جهما حين نادى بفكرة فناء الجنة والنار ، لم يناد بأن الله غير قادر بعد إفنائهما على خلق مثلهما ، ولكن أبا الهذيل يقرر أن الله غير قادر بعد فنائهما على أن يخلق أمثالهما^(٥) .

ويبدو أن مصدر هذا النقد هو ابن الراوندي ، إذ أن صاحب الانتصار أورد نص ابن الراوندي . وهو يشبه تماماً قول البغدادي ، ويرد الخياط بأن أبا الهذيل كان يرى « أنه الله إذا فعل بقاءهم وسكونهم استحال أن يقال : هو قادر على أن يفعل بهم ما قد

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٠ .

(٢) أبي الحسن الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٧٥ ، ٤٨٥ .

(٣) الكعي : مقالات ص ٧٠ .

(٤) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥) البغدادي : الفرق ص ٧٣ .

فعله ، وأن يوجد فيهم ما أوجده ، ولكنه كان قبل أن يخلق البقاء لهم والسكون فيهم قادراً على خلق البقاء وخلق السكون وعلى أضدادهما ، فلما خلق الحياة لهم والبقاء والسكون ، استحال القول بأن الله يقدر على أن يفعل الحياة التي قد فعلها والسكون الذي قد فعله ، أو البقاء الذي أوجده أو أضدادهما من الإثناء والحركة والموت . أى أن قدرة الله محددة بخروج الفعل ، فإذا خرج الفعل من القدرة ، خرج ضده منها بخروجه^(١) .

ويتهم ابن الراوندى العلاف بأنه يتناقض هنا مع نفسه : فيقول بأنه « يزعم أنه لا يقدر على العدل من لا يقدر على الجور ، ويلزم أصحاب التجار (أى المجبرة) أن يزعموا أن الكافر لم يفعل الكفر ، إذا كان غير قادر على خلافه » . ونحن هنا فى أعماق دقيق الكلام وغامضه ، إن العلاف يلزم التجارية المجبرة بأن الكافر لم يفعل الكفر إذا لم يكن بمسطيع لغير الكفر ، فقدوته إذن معدومة ، وكذلك قدرة الله معدومة ، إذا لم يكن يستطيع تحريك أهل الجنة بعد أن خلق لهم السكون .

ولكن الخياط يورد نصوص أبى الهذيل العلاف ، وهى توضح المسألة : يقول أبو الهذيل : « إذا كان الكافر عندكم غير قادر على الخروج من الكفر الذى هو فيه ، فقد صح أنه ليس بمختار ولا فاعل له ، بل هو مضطر إليه ، مجبر عليه ، لأن القادر على الفعل هو القادر على تركه . فالكافر — من هذه الوجهة من النظر — غير فاعل إطلاقاً ، وقدوته معدومة ، لأنه لا يستطيع الخروج من الفعل ، والمستطيع من يقدر على الفعل وعلى ضده ، فإذا صحت القدرة على أمر من الأمور صحت على تركه ، وإذا انتفت عن تركه انتفت عنه . والمجبرة أحالت فى تثبيتها القدرة على أحد الضدين ، ونفيها إياها عن الآخر » ، فالكافر عند المجبرة محال أن يفعل الشيء أو ضده بل قادر على شيء واحد : أما أبو الهذيل فإنه لما نفى الضدين فإنه نفاها عن الضد الآخر ، وهذا سبيل القدرة إذا صحت على فعل ، صحت على ضده ، وإذا انتفت عن فعل ، انتفت عن ضده فالله إذن ، فى حالة سكون أهل الخلد ، كان قادراً قبل سكونهم أن يقيهم أو يسكنهم ، وكانت قدرته تمتد على الفعل وعلى ضد الفعل ، فلما خرج الفعل ، خرجت القدرة ، فلم يعد بقادر على إحيائهم أو غير إحيائهم ، فالقدرة هنا نفيت عن كلا الضدين معا .

أما عن تشبيه فكرة أبى الهذيل العلاف بفكرة جهنم بن صفوان فينكرها الخياط : إن أبا الهذيل يؤمن بقول الله (أكلها دائم) وقوله (خالدين فيها أبداً) . ويرى الخياط أن أبا الهذيل كان يؤمن بأن أكل أهل الجنة وشربهم وتزاورهم وجميع لذاتهم باقية مجمعة فيهم لا تنفى

(١) الخياط : الانتصار ص ١٠ .

ولا تنقضى ولا تزول ولا تبعد ، بينما يرى جهم مستنداً على الآية القرآنية (هو الأول والآخر) أن الأول هو الذى كان ولا شئ ، والآخر هو الذى يبقى ولا شئ معه ^(١) .

والآن . . . ما هى الغاية التى كان أبو الهذيل العلاف يرى إليها بقوله « إن لمقدورات الله ومعلوماته نهاية » ؟ إن من العجيب أن أشد أعداء المعتزلة وهو البغدادي ، يقدم إلينا نصاً يكشف لنا عن موقف أبي الهذيل في الدفاع عن الإسلام ضد أعدائه ، إذ يرى البغدادي أن أبا الهذيل قد قصد بنظريته في السكون إبطال قول الدهرية في قدم الحركة وسرمديتها ، يقول : « إن أبا الهذيل العلاف ذكر في كتابه المعروف بالقول بابا في الرد على الدهرية ، وذكر فيه قولهم للموحدين إذا جاز أن يكون بعد كل حركة سواها لا إلى آخر ، وبعد كل حادث ، حادث آخر لا إلى غاية ، فهلا صح قول من زعم ألا حركة إلا وقبلها حركة ، ولا حادث إلا وقبله حادث لا عن أول ولا حالة قبله ؟ وأجاب عن هذا الإلزام بتسويته بينهما وقال : كما أن الحوادث لها ابتداء لم يكن قبلها حادث ، كذلك لها آخر لا يكون بعده حادث . ولأجل هذا قال بقناء مقدورات الله عز وجل » ^(٢) :

وهنا تبين لنا العلة في فكرة أبي الهذيل عن فناء مقدورات الله ، وتأدية هذه الفكرة إلى فكرة السكون . أراد أبو الهذيل أن ينكر فكرة قدم الحركة عند الدهرية ، ويبدو أن الدهرية هؤلاء كانوا طائفة من الثنوية اعتنقت فكرة ديمقريطس في الذرات وأنها متحركة أبدية ، أو أن الحركة غير متناهية .

ومن المحتمل أيضاً أن أبا الهذيل كان ينكر الفكرة الأرسططاليسية في أن حركة العالم أبدية . ويبدو أن التراع قد استعر بين طائفة الدهرية وبين المسلمين ، وأنهم قد حاولوا إثبات قدم الحركة وسرمديتها ، قياساً على فكرة الإسلام ، بأن الجنة والنار أبديتان . وأن حركات أهلها لا تنقطع ، فأعلن أبو الهذيل — خلال بحث دقيق في القدرة — أن المقدورات تنتهي ، وبالتالي تنتهي حركات أهل الخلد إلى سكون مطلق :

وقد تتبع أبو الحسين الخياط آراء فلاسفة المعتزلة بعد أبي الهذيل العلاف في موضوع الحركة ، بدها واستثناها ونهايتها . وفيه أثر أبي الهذيل وبراعته الكبرى في وضع المذهب المعتزلي في صوره النهائية . وكان عمل من تلاه من المعتزلة — في هذا النطاق الدقيق — التفسير فحسب .

وأخيراً نتساءل : هل هناك مصدر لفكرة سكون أهل الخلد ؟ إن الفكرة تبدو رائحة

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١١ ، ١٢ .

(٢) للبغدادي : الفرق ص ٧٤ .

أصلية واستندت على أساس فلسفي . ولكن يبدو أن الصابئة تناولوها من قبل ، فذهبوا أيضاً إلى أن العذاب ينقطع ويصير للجميع إلى رحمة الله . كما أن بعض الطوائف اليهودية تذهب إلى أن الجنة والنار يفتيان ألف سنة ويصير أهل الجنة ملائكة وأهل النار ربما^(١) . ولكن لا أجد أى صلة بين فكرة سكوت أهل الخلدن عند أبي الهذيل ، وبين الفكرة اليهودية أو الصابئية .

(و) القدرة وفعل الأصلح :

بينما يذهب أهل السنة والجماعة إلى أن قدرة الله تناول كل شيء ، فهو الفاعل على الحقيقية ، وأن ما يقدر عليه من اللطف لا غاية له ولا نهاية ، ولا لطف يقدر عليه إلا وهو يقدر على ما هو دونه . ويذهب المعتزلة إلى أن ما يصدر عن الله هو فعل واحد . . فعل ما هو أصلح .

وإذا كانت القدرة هي الذات ، والذات هي الكمال النهائي ، فلا يصدر عن الذات إذن إلا ما هو أكمل : وقد وضع أبو الهذيل أصول مذهب فعل الأصلح ونفى عنه فعل ما هو دون . . ولكن هل يستطيع الله فعل ما هو دون ؟ ذهب أبو الهذيل إلى أن الله يستطيع فعل هذا الفعل ولكن لا يفعله ، بل يقدر على فعل ما هو دونه ، ولا يفعله ، ولكنه يفعل ما هو أصلح منه ، أو بمعنى أدق ليس هناك أصلح من فعل الله « إن فعل ما هو دون من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد ، والله سبحانه وتعالى لو فعل ما هو دون ، ومنع ما هو أصلح ، لكان جميعاً فساداً ، ولا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل ، إنه لو قدر على ذلك ، كان فعل ما هو أصلح أولى ، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح لأنه أولى به »^(٢) .

تلك هي فكرة فعل الأصلح عند أبي الهذيل ، وهي التي تفترض على الله فعل الأصلح ، فمن الفاعل لما هو دون ؟

يجيب أبو الهذيل : هو الإنسان ، إن الله يقدر على الظلم والجور والكذب وعلى أن يحوز ويظلم ويكذب . . ولكن « محال أن يفعل الله ذلك ، لأن ذلك لا يكون إلا عن نقص ولا يحوز النقص على الله » ولم يخلق الله الخلق لحاجة به إليهم ، وإنما خلقهم ، لأن خلقه لم حكمة ، وإنما أراد منفعتهم ، وليس بيبخل تبارك وتعالى ، فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك^(٣) .

(١) المقدسي : البدء والتاريخ ج ١ ص ١٩٩ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٤٨٣ .

(٣) نفس المصدر .. ص ٤٨٤ .

كان لا بد للمعتزلة من الذهاب إلى هذا ، إلى تقييد قدرة الله وحرية ، ما دامت قدرته هي ذاته ، ثم ما دامت المعتزلة أيضاً تقرر « حرية الإنسان » ، فقدرته الإنسان وحرية تخصص القدرة الإلهية . إن الله يقدر الناس على ما يعرفون كيفية من حركة وسكون وأصوات وآلام ولذات ، أى ما لهم القدرة على تحقيقه ، أما ما لا يعرفون كيفية كالألوان والطعام والحياة والموت والعجز فلا يمكن أن يقدرهم الله عليه ، لأن لا يجوز أن يفعله الإنسان^(١) . ولكن إذا أقدر الله الناس على عمل من الأعمال ، هل تبقى له القدرة عليه ، ينكر العلاف هذا « لأنه محال أن يكون مقدور واحد لقادرين »^(٢) .

إن اعتناق مذهب الحرية الإنسانية أوقع المعتزلة عامة والعلاف على الخصوص في القول بأن الله لا يقدر إلا على نوع واحد من الأفعال . وهذا ما دعا أهل السنة والجماعة إلى القول بأن المعتزلة ضحوا بعموم القدرة الإلهية لتمجيد الإنسان . ولكن أبا الهذيل العلاف لا يذهب إلى تقييد قدرة الله في الخلقين إنها تمتد على حركات أهل الخلقين ، ذلك أن الآخرة ليست دار تكليف بل دار جزاء ، دار وعد ووعد ، فالله إذن يرغب الناس في الآخرة على صدق يكونون به صادقين وكلام يكونون به متكلمين . ولو كان يجوز منهم اختيار على صحة عقولهم ، لكانوا مأمورين منهمين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، فأفعالهم جميعاً كلها ضرورية لا قدرة للعباد عليها ، وكلها مخلوقة لله تعالى . فأبو الهذيل إذن — كما يعبر الشهرستاني عنه — قدرى الأولى جبرى الآخرة .

قد هاجم ابن الراوندى أبا الهذيل العلاف في اعتباره أهل اللجنة مجبرين مسلوبى الاختيار فيقول : « وقد كان أبو الهذيل يزعم أن أهل اللجنة ، مع زوال الآفات عنهم وصحة عقولهم وأجسادهم ، لا يقدرين على قليل من الأفعال ولا كثير ، وإنهم مضطرون إلى ما هم فيه من حركة أو سكون أو قيام أو قعود أو نظر أو استماع أو شم أو تناول أو إعطاء أو كلام أو سكوت وأنهم بمنزلة الحجارة التي إن حركت تحركت ، وإن تركت وقفت على حال واحدة ، لن يزالوا عنده هكذا حتى يرد عليهم السكون الدائم الذي هو آخر ما في قدرة الله عنده ، فإذا ورد عليهم صاروا وربهم في حالة واحدة في استحالة الأفعال منهم : ومن قال اليوم عند أبي الهذيل وأصحابه : إن الله يقدر في وقت الكون على فعله واحدة أو كلمة أو على تغيير حال بعض خلقه فقد أخطأ »^(٣) . ونرى من هذا النص أن ابن الراوندى يصور مذهب أبي الهذيل العلاف في جبر أهل الخلقين ، على أنه تقييد من قدرة الله وحرية ، إنهم لا يستطيعون فعلاً من الأفعال —

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥٦٥ .

(٢) نفس المصدر .. نفس الصحيفة ، ص ٥٤٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

حركة كان أم سكوتا ، إنهم كالحجارة إن حركها محرك تحركت ، وإن أسكنها موجود سكنت . . هم والحجارة سواء ، مسلوبو الإرادة ، ثم يرد عليهم السكون الدائم فيسكنون ، وهو آخر قدرة الله عليهم ، إذ لا قدرة له بعد على تحريكهم أو تسكينهم ، فلا يستطيعون فعلا ، وأن الله أيضًا لا يستطيع فعلا (١) .

ولكن الخياط يرد على ابن الراوندى ويعرض فكرة أبي الهذيل العلاف عرضًا ممتازاً ، إن أبا الهذيل كان يقرر أن الدنيا دار عمل وأمر ونهى ومحنة واختيار ، والآخرة دار جزاء وليست بدار عمل ولا دار أمر ولا نهى ولا محنة ولا اختيار . ثم يورد الخياط أقوال أبي الهذيل نفسها : « قال أبو الهذيل : فأهل الجنة في الجنة يتمتعون فيها ويلذون . والله تعالى المتولى لفعل ذلك النعم الذى يصل إليهم ، وهم غير فاعلين له . ولو كانوا في الجنة مع صحة عقولهم وأبدانهم يجوز منهم اختيار الأفعال ووقوعها منهم ، ولكانوا مأمورين منهيين ، ولو كانوا كذلك لوقعت منهم المعصية ، ولكانت الجنة دار محنة وأمر ونهى ، ولم تكن دار ثواب ، وكان سبيلها سبيل الدنيا . وهذا الإجماع يوجب ما قلت » . ويعلق ابن الراوندى : أن هذه حجة أبي الهذيل في نفيه أن يكون أهل الجنة يفعلون في الحقيقة (٢) .

ونحن نلاحظ أن أبا الهذيل لم يحل المسألة أبداً ، وهي هل في قدرة الله أن يحركهم مرة ثانية ؟ إن سياق المذهب يؤدي إلا أن الله لا يقدر على فعل ذلك !

يرد الخياط على قول ابن الراوندى : إن أهل الجنة عند أبي الهذيل بمنزلة الحجارة : بأن الحجارة موات ليست بحية ولا عالمة ، وأهل الجنة عند أبي الهذيل أحياء عقلاء ، فلا شبه بينهم وبين الحجارة ، أما أنهم أصبحوا إذن وربهم بمنزلة واحدة في استحالة الفعل منهم ، فكذب على العلاف ، إن الله عنده « ليس كمثل شئ » إن الإنسان يقر بأنه ليس بملك ولا جان ، والله أيضًا ليس بملك ولا جان ، فهل نستنتج من هذا أن الإنسان والله بمنزلة واحدة ؟ يريد الخياط أن يقول إننا ننفي عن الإنسان والله أنهما ملك أو جان . فهل يكفي هذا القول بأن الإنسان مساو لله ، وهو والله شئ واحد ؟ !

ومهما كان الأمر ، وردود أبي الهذيل والخياط ، فن الواضح تماماً أن قدرة الله عند المعتزلة مقيدة بقدرة الإنسان . يستطيع الله فعل الأصلح فقط ، وليس في قدرته فعل إلا ما هو أصلح ، والإنسان يستطيع فعل ما هو دون من الأفعال .

وقد تنبه ابن الراوندى من قبل إلى أن الله في مذهب أبي الهذيل « مطبوع » أى مجبر على فعل واحد ، ومن ثمة فهو صورة ، يقول : « وأنت تزعم أن من وصف الله بالقدرة على الجور ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٧٠ .

(٢) الخياط : الانتصار ، ص ٦١ .

فقد جعله صورة ، لأن القادر على الجور لا يكون عندك إلا صورة . والذين زعموا أن الله قادر على الجور زعموا أن من لم يصف الله بالقدرة عليه ، فقد جعله مطبوعاً ، والمطبوع لا يكون إلا صورة ، لأنه لا يدخل في الشيء من لا يقدر على ضده إلا مطبوعاً محدثاً ، لو اقتصرنا على قول أبي الهذيل وحده لأرى على كفره ، لم تضبطه العقول ، ولو نازعت المعتزلة عابدى الحجارة ، لم تغفر بهم ، وأبو الهذيل شيخها ، لأن الحجر لا يقدر أن يفعل بطباعه ، ومن قوله إنه محال في قدرة القديم أن يفنيه ، أو يعريه من أفعاله (١) .

ما أشد ما يقوله ابن الراوندى ، وما أشد ما يهاجم به أبا الهذيل ، ولكن أليس من الحق أن أبا الهذيل قد جعل الله مطبوعاً على فعل واحد ؟ وهذا هو جوهر النقد .

ولم يستطع الخياط أن يدلى بشيء يوقف هذه المعجزة العنيفة من هذا الملحد العريق : بل قال فقط : قد أخبرنا في غير موضع من كتابنا ، أن ما نحلته أبا الهذيل وكذبت عليه في أكثره لم يكن يقول به على التدين به ، وإنما كان يوره ويتكلم فيه على النظر ، وليتبين له الكلام فيه حججاً على إخوانه من الدهرية ، ثم تاب عن الخوض فيه عندما رأى أمثالك من الملحدين يتعلقون به عليه (٢) . هذا كل ما قال الخياط ، وما كان أسهل الطريق أمامه وأمام المعتزلة جميعاً لو عادوا إلى عقيدة أهل السنة والجماعة : إن الله هو الفاعل لكل شيء على الحقيقة ، وأن في قدرته الخير والشر جميعاً .

(ز) الإرادة :

الإرادة في مذهب أبي الهذيل العلاف هي الذات والذات هي الإرادة إذن كيف يتحقق المراد بكلمة « كن » ؟ يقول القاضي عبد الجبار بأنه « تعالى إذا أراد الإحداث فلأنما يحدثه بقوله « كن » ، وهذه طريقته في الإعادة والإفناء (٣) .

ولكن تنشأ المشكلة هنا ، كما نشأت في مشكلة القدرة ومشكلة العلم : إن الإرادة تتصل بمراد ، كما تتصل القدرة بمقدور والعلم بمعلوم ، فهل الإرادة المتصلة بالمراد قديمة أو حادثة ؟ وإذا كانت الإرادة قديمة ، فهل تتعلق بمراد حادث أم مراد قديم ؟ وإذا كانت الإرادة حادثة فلأن هذا يستلزم حدوث الذات القائمة بها : وهنا يحل أبو الهذيل العلاف المسألة بتصوره لإرادتين : إرادة قديمة هي الذات — وهذه الإرادة هي من صفات الذات وإرادة حادثة تتعلق

(١) الخياط : الانتصار ، ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر : ص ١١٧ .

(٣) القاضي عبد الجبار : شرح الأصول ، ص ٥٦٢ .

بالحادثات — وهذه الإرادة هي من صفات الفعل : وينبغي أن نلاحظ أن العلاف لا يميز تمييزاً واضحاً بين هذين النوعين من الصفات .

والإرادة في الاصطلاح الفنى الكلاسي هي إيجاد شيء بعد أن لم يكن . وهي عند أبى الهذيل تتبع فكرة الخلق ، بل يكاد سياق المذهب يودى إلى أن كلمة التكوين هي التعبير النهائي عن الإرادة الإلهية ، والإرادة الإلهية الحادثة المختصة بالمرادات حادثة مع تحقيق الكلمة ، غير أزلية . فلا تشارك الذات في أزليتها ، وإرادة الشيء غير الشيء ، أى أن الخلق غير المخلوق : إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وهي توجد لا في مكان وإرادته للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خيراً . وفي نص آخر يقول : « إرادة الله غير المراد . فإرادته لما خلق هي خلقه له . وخلقته للشيء عنده غير الشيء ، بل الخلق عنده قول لا في محل » (١) .

كما أن إلزام المجبرة له غير صحيح . إذ يلزمه هؤلاء أنه لا يمكنه إحداث كنه إلا بكن أخرى ثم هكذا فلا ينقطع ، أى تتسلسل كنه إلى ما لا نهاية ولكن المسألة ليست هكذا . إنه يقصد أن الله إذا أراد فعلاً من الأفعال ، فإنما يفعله بقوله كنه ، لا أنه مجبر ، فلا يستطيع إحداثه إلا بهذه الطريقة (٢) .

فالإرادة الحادثة لها معنى واحد . هو الخلق أو كلمة التكوين ، وهي لا في محل ، لأنه إذا لم يكن الخلق في غير محل ، لنشأ عن هذا أن كلمة التكوين أو إرادة الخلق في محل ، ووجودها في محل إما أن يكون قائماً بالذات ، وإما أن يكون غير الذات ، ووجودها في محل قائم بالذات أزلية ، ويستلزم وجود الإرادة الإلهية القديمة ، ووجود المرید وهو الذات ، ووجود المراد وهو المخلوق ، وجوداً أزلياً ، وهذا محال . وإذا وجدت الإرادة في محل أزلاً غير الذات تعددت الصفات ، وتعددت الذات وهذا محال . . ليس هناك إلا الذات .

والإرادة بمعنى الإيجاد موجودة تحدث لا في محل ، أما الموجود في محل من كلام الله غير كلمة التكوين التي هي الإرادة فهي كلمات التأليف من أمر ونهى ، وهي في محل متحققة في أجسام وهذا أيضاً من دقيق الكلام وغامضه ، أراد به أبو الهذيل إنكار « قدم الكلمة » وبالتالي « قدم المسيح » فالمسيح — كلمة الله — عند اليعاقبة والملاكانية قديم ، وكلمة الله تحققت فيه عندهم في محل ، وهو جسد المسيح ، ولذلك أنكر أبو الهذيل العلاف قدم الإرادة المتصلة بالمرادات ، أو بمعنى أدق كلمة « كنه » التي تنتج خلالها الموجودات . إن غاية أبى الهذيل العلاف إنكار المذهب الحلولى ، فالتمييز المطلق بين « كلمة الخلق » — حتى أيضاً في حدوثها —

(١) الأشمري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٥١١ .

(٢) القاضى : شرح الأصول ص ٥٦٢ .

وبين الخلق نفسه هو تمييز مطلق بين كل فعل إلهي وما يصدر عن هذا الفعل من أثر؛ ولذلك يكرر دائماً أن إرادة الله لكون الشيء غير الشيء المكون ، وإرادة الله غير المراد . ويتقل أبو الحسن الأشعري النصوص الآتية عنه وهو بصرفها على أن خلق الشيء هو غير الشيء : وقال أبو الهذيل : خلق الشيء الذي هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره ، وهو إرادته له وقوله : كن والخلق مع المخلوق في حالة . وليس بجائز أن يخلق الله سبحانه شيئاً لا يريد له ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره ، وكذلك خلق الجوهر وزعم أن الخلق الذي هو إرادة وقول لا في مكان . وزعم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفاً ، وأن الطويل هو خلق الشيء طويلاً ، وأن اللون خلقه له ملونا . وابتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له وهو غيره ، وإرادته له غيره وهو خلقه له بعد فناء ، وإرادة الله سبحانه للشيء غيره ، وإرادته للإيمان غير أمره به ، وكان يثبت الابتداء غير المبتدأ والإعادة غير المعاد ، والابتداء خلق الشيء أول مرة ، والإعادة خلقه مرة أخرى ^(١) . ويتصل بالكلمة البقاء والقضاء ، وقياساً على كلمة التكوين يرى أبو الهذيل أيضاً أنه إذا كان خلق الشيء غيره فالبقاء غير الباقي ، والفناء غير الفاني إنما البقاء قول الله للشيء ابق ، والفناء قوله افن : « فالبقاء والقضاء موجودان لا في مكان ، وكذلك الخلق وكذلك الوقت لا في مكان » ، ولا يجوز أن يوجد أكثر من وقت واحد ، أي أن العرض لا يوجد وقتين ، إنما العرض يحدث مرة واحدة ومن ثم ينتهي ^(٢) .

وفي الخلق ، أن أبا الهذيل يذهب بالتنزيه إلى أقصى مداه ، ولكن لم يمنع هذا مفكراً ممتازاً كديبور من القول بأن الإرادة أو كلمة التكوين عند أبي الهذيل هي بمثابة جواهر متوسطة تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول الأفلاك ، إذ أن هذه الكلمة هي ما يصل الخالق الأزلي بالعالم المخلوق الحادث ، وهذا خطأ من ديبور . إن المثل الأفلاطونية قديمة ، وكذلك عقول الأفلاك ، ولها أعيان أي لها محل ، بينما يذهب العلاف إلى أن كلمة التكوين حادثة لا في محل ، إن غاية ديبور أن يثبت أن العلاف متأثر بأثر أفلاطوني أو أفلاطوني يحدث ، وهذا خطأ بالغ .

وأخيراً - ننتهي من هذا الموضوع بمحاولة لفهم النص الذي يقرر أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، وهي مخلوقة ، ولم يجعل الإرادة أمراً ولا حكماً ولا خبراً . ونلاحظ أنه يجعل إرادة الله للإيمان في محل ، أي في أجسام ، ولكنه هنا أيضاً يردد أن إرادة الله للإيمان غيره وغير الأمر به ، فهل معنى هذا أنه يريد أن يقول إن إرادته للإيمان هي في المحل المتقبل له ؟ أو بمعنى أدق ، إن الشيء حسن في ذاته وقبيح في ذاته ؟ أو بمعنى آخر أوضح ، إنه يضمن في هذا النص الموجز نظريتين عامتين من نظريات المعتزلة العامة وهما أولاً : القبح والحسن

(١) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٦ .

الذاتيان : فالإيمان مخلوق بإرادته ، ولكن الإيمان خير في ذاته . هذا تخريج بعيد حَقًّا ، غير أن من الممكن أن يحتمله النص ، ولكن فعل الإيمان غير إرادة الله . وهنا يتقرر الأصل الثاني : وهو قدرة الإنسان على فعل الإيمان ، أى أن القدرة عليه ليست من إرادة الله ، بل من قدرة الإنسان .

(ح) الكلام :

أنكر المعتزلة جميعاً « قدم الكلام » ، الكلام إذن ليس من الصفات الذاتية ، وليس الكلام والذات شيئاً واحداً ، فالكلام إذن صفة فعلية ، أو بمعنى أدق : الكلام حادث . ومن هنا نشأت فكرة خلق القرآن التي أخذت أكبر مكان في تاريخ الإسلام العقلي ، وقد ذكرنا من قبل أن أبا الهذيل يقول بأن بعض كلام الله لا في محل ككلمة التكوين « كن » وبعضه في محل كالأمر والنهي والاستخبار ، وكأن أمر التكوين في نظره غير أمر التكليف^(١) ، والقرآن ليس هو كلمة التكوين أى الخلق ، بل هو الأمر والنهي والاستخبار ، فهو إذن في محل . وينبغى إذن أن يكون هذا المحل غير الله ، وإلا كانت « ذات الله » محلاً للأوامر والنواهي والاستخبارات فهو إذن عرض خلقه الله أولاً في اللوح المحفوظ . وهنا يتابع العلاف الأثر بأن القرآن كان أولاً في اللوح المحفوظ ، وهو عرض ، ويوجد في أما كن ثلاثة : في مكان هو محفوظ فيه وفي مكان هو مكتوب فيه وفي مكان هو فيه متلو وسموع ، فكلام الله إذن يوجد في أما كن كثيرة من غير أن يكون منولاً أو متحركاً أو زائلاً ، « وإنما يوجد في المكان الذى هو فيه مكتوباً أو متلوّاً أو محفوظاً »^(٢) وإذا عدم المكان الذى فيه لم يبق القرآن ، وإذا وجد في موضع آخر لا نقول إنه انتقل بل نقول إن الله رفعه من هذا المكان وخلق في المكان الآخر . هو عرض يخلقه الله هنا وهناك خلقه الله في اللوح المحفوظ ، ثم خلقه في قلب الرسول ، ثم يخلقه في المصحف ، ثم يخلقه في تاليه وحافظه . وما المقصود بكل هذا الإصرار الجازم بأنه من خلق الله وليس صفة قائمة بالله أنه حادث فلا يشارك الله القدم . إن غاية أبي الهذيل العلاف تنزيه الذات ، وفي هذا أيضاً يتابع الروح العام للمذهب أو المذهب المعتزلة عامة .

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٦٨ .

(٢) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٥٩٨ ، ٥٩٩ .

٢ - المشكلة الطبيعية

(٢) مذهب أبي الهليل الدرّى :

كان أبو الهليل العلاف أول فيلسوف مسلم حاول حل المشكلة الطبيعية.. مشكلة العالم هل هو متغير أم ثابت ، وما لا شك فيه أن ثمة دواعٍ ميتافيزيقية هي التي جعلت هذا العالم الكبير يخوض في المسألة الطبيعية ، ويحاول أن يجد لها حلاً . لقد أراد العلاف أن يبين عمل كل من الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم . وقد رأى هذا العالم متغيراً غير ثابت ، فعالج مشكلة التغير بمذهب يعرف في تاريخ الفلسفة باسم المذهب الدرّى أو مذهب الجزء الذى لا يتجزأ . وقد عرف هذا المذهب من قبل عند اليونان . عند ديموقريطس وعند أبيقور ، غير أنه يختلف عند العلاف عن مذاهب من تقدمه . إذ حاول العلاف أن يضعه في مذهبه الدينى منسجماً ومرتبلاً. إذن ما هو المذهب عند العلاف ؟

إن النصوص التى بين أيدينا عن آراء العلاف في الجزء الذى لا يتجزأ قليلة جداً. هذا بالرغم من أن النظرية أخذ بها فيما بعد مشيخة المعتزلة والأشاعرة معاً . . . وكثرت الكتابة فيها ، غير أننا نريد أن نعرضها هنا في صورتها الأولى عند أول مفكر نادى بها . . يتكون العالم عند أبي الهليل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة ، أو الأجزاء التى لا تتجزأ ، وهذه الجواهر أو هذه الأجزاء بسيطة لا تركيب فيها : « الجزء الذى لا يتجزأ لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ، ولا اجتماع فيه ولا افتراق » ، وإلى هذه الأجزاء التى لا تتجزأ تنحل جميع الموجودات ، فأبسط الموجودات ينتهى إليها ، « إن الفردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ » وهذه الجواهر أو الأجزاء التى لا تتجزأ يتصل بعضها ببعض أى يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه ، أى أنه يتحرك ويسكن وينفرد : « يجوز على الجوهر الواحد الذى لا ينقسم إذا انفرد ما يجوز على الأجسام من الحركة والسكون ، وما يتولد عنهما من الجماعة والمفارقة ، فأما الألوان والطعوم والروائح والحياة والموت وما أشبه ذلك - فلا يجوز حلوله في الجوهر ولا يجوز حلول ذلك في الأجسام . أى أنه أجاز عليه ما تعلم كيفيته ، أما ما لا يعلم فلم يجزه » (١) .

تتحرك هذه الجواهر وتتجمع فيحدث الكون ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد ، والزمان هو حركة هذه الأجزاء ، والمكان هو تحقق الآتات المنفصلة فيه . والعالم مكون من هذه

(١) الأهمرى : مقالات ، ص ٣١٤ ، ٣١٥ .

الجواهر أو من هذه الأجزاء . وهذه الأجزاء تتحرك ، وفي أى شيء تتحرك ؟ النصوص صامتة ، وإن كان سياق المذهب يقول إنه ليس في العالم إلا هذه الجواهر تتحرك في خللاء ، أما ما نراه بعد ذلك من كائنات ، فليست إلا أعراضاً أو أحوالاً ذاتية قد تعرض لهذه الجواهر ، أى أن كل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر . أقول : إن سياق المذهب يقول هذا ، فلم يتكلم أبو الهذيل عن الخللاء ، كما لم يتكلم الأشاعرة من بعده . حتى أدخل محمد ابن أبي بكر الرازي فكرة الخللاء في بحثه عن الجوهر الفرد . بل يبدو أن مذهب الرازي ومذهب المتكلمين في الجزء مختلف تماماً ، اللهم إلا في هذه النقطة .

ليس ثمة في العالم إلا هذه الأجزاء ، وهي في حركة أنا وفي سكون أنا آخر . وهذه الأجزاء لا تستطيع حركة ، ولا تستطيع أن تنقل حركة ، ولا تستطيع سكوناً أو تنقل سكوناً ، بل إن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون ، فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها .

هذه هي أول نظرية ذرية أو نظرية في الجوهر الفرد عند المسلمين . ومن خرق القول أن نقول إن أبا الهذيل العلاف اكتشفها . إن للنظرية سوابق كبرى في تاريخ الفكر الفلسفي عامة . لقد وجد أبو الهذيل العلاف الفكرة أمامه فاستخدمها ببراعة نادرة ، وهنا نتساءل : ما الذي دعاه إلى الأخذ بها وتضمينها فلسفته ؟ هل أراد فقط التفسير الطبيعي لمجرد التفسير ؟ أم أنها فرع عن ميثافيزيقا الصفات الإلهية عنده ، وبالذات صفات الإرادة والقدرة والعلم ؟

إن الإجابة الحاسمة عن هذا السؤال : أن الفيلسوف المسلم المتناسق الفكر قد وضع النظرية الطبيعية فرعاً متناسقاً للنظرية الميتافيزيقية ، ففكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع عن فكرة الإرادة الإلهية أولاً ، الإرادة الإلهية أو الذات من حيث هي إرادة موجدة . وفكرة القدرة الإلهية أو الذات الإلهية من حيث هي قدرة : إذا كان الله قادراً على كل شيء ، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع قط أى ينتهي إلى جزء لا ينقسم . فلكي تثبت شمول القدرة الإلهية ، ينبغي أن تثبت - كما يقول الدكتور أبو ريدة في مقدمته الرائعة لكتاب مذهب الذرة عند المسلمين - « إن أبا الهذيل يريد - تمشياً مع القاعدة الكبرى للإسلام - إثبات أن المخلوقات حادثة متناهية ، وأن لها خلافاً للخالق « كلا » و « جميعاً » و « غاية » و « نهاية » بحسب اصطلاح أبي الهذيل نفسه . ومعنى هذا أن الموجودات متناهية في مجموعها ، ومتناهية في عدد أجزائها ؛ فالأشياء لها أجزاء . وهذا عند أبي الهذيل أمر واقع مشاهد بالحس ، فلا بد أن يكون لها كل ^(١) .

(١) الدكتور أبو ريدة : مذهب الذرة عند المسلمين لبينيس - المقدمة : ص د .

وكما أن فكرة الجزء الذي لا يتجزأ فرع — عند أبي الهذيل عن الإرادة الإلهية وعن القدرة الإلهية ، فهي أيضاً فرع عن العلم الإلهي : إن العلم الإلهي يحيط بالموجودات إحاطة شاملة ، ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجوداً متناه ، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ .

وبعد ، فقد أراد هذا الشيخ القديم من مشيخة المعتزلة أن يفسر الآيات القرآنية في إرادة الله وعلمه وقدرته وإحاطته بالموجودات من أمثال : « بكل شيء عظيم » و « أحصى كل شيء عدداً » و « بكل شيء محيط » . إنه لم يلجأ إلى تفسير لفظي أو ذوق صوفي أو توقف مع ظاهر الآيات ، بل اقتنع — في محاولة من أبرع المحاولات — مذهب الذرات ... مذهب الجزء الذي لا يتجزأ . من نسق الفلسفة العام ، ووضعه في صورة إسلامية واضحة المعالم . ولم يذكر أحد أبداً من أعدائه أنه دنس به الفكر الإسلامي ، بل اعتنقه المعتزلة فيما بعد — اللهم إلا النظام ثم اعتنقه الأشاعرة على خلاف طفيف مع أبي الهذيل ، وحاربه عالم ظاهري هو ابن حزم ، كما حاربه الفلاسفة الإسلاميون جميعاً ، الذين اعتنقوا — على تفاوت — إما مذهب الهيولي الأرسطاليسي ، وإما مذهب الفيض والصدور الأفلاطوني المحدث .

(ب) مصادر المذهب الدرزي عند أبي الهذيل :

وهنا يأتي أيضاً السؤال الهام : ما هو النموذج الفلسفي الذي اختاره أبو الهذيل العلاف من بين نماذج الفلسفة الدرزية من قبل ؟ فهناك لوقيوس وديموقريطس وإنكساغوراس وأبيقور من اليونان ، ثم مذاهب الهند المختلفة في الجزء الذي لا يتجزأ . إننا لا نستطيع على الإطلاق أن نقول إن المذهب نبع كاملاً من أعماق فكر أبي الهذيل ، ونشأ نشأة مستقلة بعيدة عن كل مؤثر خارجي .

انتقل إلى العالم الإسلامي مذهب ديموقريطس الدرزي — كما قلنا من قبل — ومن المؤكد أن العلاف ، وهو في معترك الفلسفة ، قد عرف المذهب . ولكن ، هناك اختلاف كبير بين ذرية ديموقريطس وذرية العلاف : إن المذهب الديموقريطس مذهب آلي بحت ، تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات ، بينما مصدر الذرات عند العلاف هو الله ، وهو كائن روحي وعاقِل له إرادة مطلقة ، يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها ، فقيام الحركة وحدوث السكون ، ثم إيجاد الجواهر وانعدامها ، يتبع الإرادة الإلهية أي يتبع كلمة التكوين ... كلمة كن ، فإذا اقتضت إرادته عدم الخلق ، انعدمت الجواهر . وإذا كانت الجواهر أو الأجزاء التي لا تتجزأ قد وجدت في زمان وستنتهي في زمان ، والزمان حادث فهي أيضاً حادثة . وهنا الاختلاف الثاني بين جواهر ديموقريطس وجواهر أبي الهذيل العلاف ، فالأولى

باقية أزلية أبدية ، وهي أجسام صغيرة مختلفة من حيث الشكل والحجم ، وهي بسبب اختلاف شكلها وحجمها علة لجميع كفيات الأجسام . . أما الثانية فهي حادثة أوجدها الله ، بل يخلقها دائماً . . أى أننا أمام نوع من الخلق المستمر ، يبق ويديم طالما اقتضت الإرادة الإلهية هذا الخلق . . فعلم الله باد ، ويتحقق في كل آن . وقد حاول الأقدمون من فلاسفة اليهود من أمثال إسحق بن سليمان الإسرائيلي (المتوفى عام ٤٢٠ هـ - ٩٣٢ م) في كتابه « الإسطقسات » كما حاول الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون في كتابه « دلالة الحائرين » رد مذهب المتكلمين في الجزء إلى ديموقريطس ، وهذا خطأ بين لاحظته بينيس نفسه ، ولكن الفرق الأساسي بين مذهب ديموقريطس ومذهب المسلمين في الذرة - كما بين الرازي والجرجاني والشيрази - هو أن ديموقريطس أنكر القسمة الانفكاكية لا القسمة الوهمية ، وأنه يذهب إلى « . . . أن الأجزاء التي لا تتجزأ لا تقبل القسمة بسبب صلابتها ، أما المتكلمون فقد أنكروا انقسام الأجزاء التي لا تتجزأ انقساماً وهمياً . فهناك تباين بين المذهبين تماماً ، وخلاف كبير بينهما فالتشابه بين المذهبين إنما هو في الاسم ^(١) .

وهنا تنتقل إلى الفيلسوف الذري الثاني في اليونان وهو أبيقور . وأبيقور يرى أيضاً أن الجواهر الفردة قديمة - وهنا يختلف مع أبي الهذيل والمسلمين عامة . ولكن ثمة تفسير جديد لنظريات أبيقور يكاد يقربه من المسلمين ، وهو أنه يقول بأن الأجزاء الفردة ليست هي الأجزاء الأخيرة التي تتألف منها المادة ، وذلك أن الأجزاء الفردة عنده هي أجسام ممتدة في الجهات ، ولها حجم ، وهذا ما يبعده عن أبي الهذيل . ولكن أبيقور - في ضوء هذا التفسير كما قلت لبعض عبارات غامضة تركها - يقول إن الأجزاء الفردة لها أجزاء متناهية في الصغر ، وهذه الأجسام لا حجم لها ، ولا أجزاء لها . هل معنى هذا أنه كان مصدراً لأبي الهذيل ؟ إن هذه التفسيرات الغامضة للمذهب أبيقور لم تستقر بعد ، ولذلك لا نستطيع أن نجزم بأنه كان مصدراً لأبي الهذيل ^(٢) .

ويحاول بينيس في محاولة طريقة أن يثبت أن مصدراً أبي الهذيل العلاف والمسلمين في نظرية الجزء الذي لا يتجزأ إنما هو مذهب الهنود الذرية . وبالرغم من تحليله البارع لمذاهب الهنود ومقارنتها بأراء المسلمين في الجزء ، إلا أن المحاولة تبدو متكلفة مصطنعة .

أما الأستاذ برينزل فيرى أن مصدر الجزء الذي لا يتجزأ هو بقايا مذاهب غنوصية كانت منتشرة في العالم الإسلامي ، فأخذها أبو الهذيل العلاف واستخدمها ببراعة نادرة في صميم علم الكلام الإسلامي ^(٣) .

(١) بينيس : مذهب الذرة ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) نفس المصدر السابق : ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٤٧ .

والحقيقة أن المشكلة لم تحل ، وفي حاجة إلى بحث أدق ، هل الفكرة أصيلة لدى هذا الفيلسوف الذى ظهر عدواً للغنوص ؟ أو أنه أخذها من اليونان ؟ أو من الغنوصية ؟

(ج) فكرة الجزء الذى لا يتجزأ عند الأشاعرة :

وقد وجدت فكرة الجزء الذى لا يتجزأ التى عرضت مجملها عند أبى الهذيل رواجاً فى العالم الإسلامى ، وأخذ بها بعد ذلك كثيرون من المعتزلة ، ثم وضعها فى صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعرى وتلميذه الباقلانى ، بل إنها أصبحت المذهب الرسمى للأشاعرة ومن ثم للمذهب الإسلامى كله .

يتكون العالم الطبيعى عند الأشاعرة—كما يتكون عند أصحاب الجزء الذى لا يتجزأ من قبل — من جواهر وأعراض فالأولى هى محل الثانية فالجواهر إذن هو محل التغيرات أو الكيفيات التى تحدث ، وحدوثها يكون من العرض ، أى أن ما يحمل على الأجزاء هى الأعراض فقط ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس .

والذرات أو الأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها بقاء مكافئ مع ما لها من خصائص ثابتة : لها وضع ولا حجم لها ، ولا يماس الجزء جزءاً آخر ، وعلى هذا فهى متميزة غير متصلة والسبب فى هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر عرض ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر وهذا يؤدى إلى انتفاء وجود الكلى فى الخارج . لا يوجد فى الخارج إلا الجزئى فقط ، أما الكلى فوجود فى الذهن .

والأجزاء التى لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زمانى—أعنى أنه إذا كان المكان ذرات مجموع فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آتات ، يحدث الواحد بعد الآخر ، ولا صلة بين الواحد والآخر . والعرض لا يبقى زمانين ، والزمان يفطر فى الخلاء من حين لحين مع حركة عقرب الساعة . فالزمان على هذا للرأى ذرات أو نطف ولا يوجد إلا عند التغير ، وقد تمسك الأشعرى بهذا المبدأ : « والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين ، أى أنها تبقى جزءاً واحداً لا يتجزأ من الزمان—وهو الآن » ولا تبقى أبداً جزأين أى وحدتين .

وإذا كانت الجواهر منفصلة ومتميزة ولا يمكن أن تتحقق فكرة الكلى فيها ، فهى لا تكون عدداً ولا امتداد ولا كمية (أى ما نصفه نحن من تكيف الجسم بالمقولات ، فيكون له متى وأين وفعل وانفعال) إنما هى اعتبارات ذهنية كما قلنا ، أو هى نسب وإضافات يفترضها الفكر أو تبتدعها الخيلة .

وهذه الاعتبارات أو الإضافات أو النسب ذاتية غير موضوعية . . وينبغى أن نميز تماماً بين الموضوع وبين الذات ، ونقول إن الذات ، هنا هى الخالقة لكل النسب والاعتبارات .

نحن لا نستطيع إطلاقاً أن نفهم علاقة أو نسبة خارج الدهن ، إنما العلاقة أو النسبة تتكون في الدهن وتكون بالنسبة لشيء ، وهذا ينطبق على المقولات جميعاً . . هي عمليات عقلية ولا وجود لها واقعاً — اللهم إلا الجوهر أى الجزء الذى لا يتجزأ ، والكيفية أى حدوث الأعراض ، والمكان أى الحلاء الذى تتحرك فيه الجواهر . وهذه الذاتية تبدو على أقوى صورة في تحليل المسلمين لفكرة الإضافة ، ويلاحظ أن الرواقين من قبل قد توصلوا إلى أن الإضافة هي أيضاً يمكن أن تكون من عمل العقل ، ولكن لم يندفعوا في الطريق الذى اندفع فيه المسلمون .

(د) الأسباب التى دعت الأشاعرة إلى القول بالجزء الذى لا يتجزأ :

لقد وضع المذهب — كما رأينا — أبو الهذيل العلاف ، ثم أخذ صورته الكاملة لدى مشيخة الأشاعرة الأوائل . ولا شك أن الأشعرى كان يريد أيضاً أن يؤكد شمول الإرادة وشمول العلم وشمول القدرة الإلهية للموجودات ، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهى إلى حد ، فيشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المطلقة .

ولكن لا بد وأن هناك مشكلة « فلسفية » ميتافيزيقية تكمن وراء التفسير الطبيعى المنبثق من التفسير الدينى : كان متفلسفة الإسلام يبشرون « بالمادة الأرسططاليسية » . . . بهيولى أرسطو القديمة . كما كان هناك أيضاً أصحاب « الميولى القديمة » من أصحاب أفلاطون ، يؤمنون بمذهب ذوى أو بأجزاء لا تتجزأ أيضاً في هذه الميولى القديمة المطلقة الرخوة ، ويتصلون بفلسفة أفلاطون من ناحية وبفلسفة ديمقريطس من ناحية . وهنا ، ومستنداً على النص الدينى ، أعلن أبو الهذيل العلاف مذهب الجزء الذى لا يتجزأ في صورته الأولى ، وأخذ به إمام الهدى أبو الحسن الأشعرى والأشاعرة من بعده في صورة متكاملة . فلكى يعارض الأشاعرة محرك أرسطو الأول غير المتحرك والمادة القديمة المتحركة ، وضعوا مذهباً يثبت أزلية الله وقدمه ، ويكون العالم فيه مكوناً من جوهر وأعراض تلحق بها حادثة ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، ولا بد لهذه الأعراض وهذه الجواهر من محدث ، وهو الله ، والله يخلق هذه الأجزاء ، ثم تفنى ، فيعيد خلقها ، ووجودها يستند في كل الأحوال والأزمنة على التدخل الإلهى . . هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر . . الإرادة الخلاقة المطلقة . . قدرة الله ذات الفعالية المستمرة المتدخلة دائماً الموجودة والمعدومة دائماً ، تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض ، ثم تكف عن خلق الأعراض ، فتعدم المخلوقات . . إن العادة فقط هي التى تظهر لنا الكون واحداً في امتداده ، ولكنه في الحقيقة في تغير مستمر وغيان دائم . الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبداً ، طاقة لانهاية ، تتناول الموجودات إيجاباً وإفناءً وانتشاراً وتدميراً ، تفعل كل ممكن وكل متخيل في العقل .

ولقد أعلن الأشاعرة متقدمين وتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقى زمانين ، وأنكره أبو الهذيل

العلاف ، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانين ، وذلك حتى يتقلد فكرة الاستطاعة المعتزلية . ولم ينتبه الباحثون إلى أن الأتباع « اسميون » لا يؤمنون بوجود الكل في الخارج ، فالعرض « جزئى » يوجد فيعلم ، ولا عمل للقول أبداً بأن المتكلمين يؤمنون بوجود الكليات في الخارج . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على الحقيقة ، يؤدي إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً ، ثم ما يستتبع ذلك من تعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض .

وقد حاول مونك في كتابه « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية » ، وكدونالد في « دائرة المعارف الإسلامية . مادة « الله » تشبيه الأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين بالذرات الروحية Nonades عند ليبنتز ، ويرى كل منهما تشابه كلتا الفكرتين — إلى حد ما — في بساطة الذرات عند الاثنين وعدم انقسامها ، وأنها مبادئ الموجودات ، غير أنه يلاحظ أن الفكرتين متعارضتان في جوهرهما . وقد لاحظ ماكدونالد أن الأجزاء في الحقيقة ليست لها ماهية خاصة ، ولا تنمو على نظام معين ، بل توجد وتزول . وفكرة الماهية الخاصة تعود بالذات الروحية إلى الفكرة الأرسططاليسية عن المادة ولم يقبل المسلمون فكرة المادة وقلمها وإمكان تكيف المادة بالصورة . وإذا لم يكن للأجزاء التي لا تتجزأ عند المسلمين ماهية خاصة فلأنها تستمد كل ما يلم من تغير من الإرادة الإلهية . . كلمة « كن » التي تخلقها وتوجدتها ثم تعلمها ، بينا الذات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ، ولا تستمد قوتها من قوة أخرى غير قوتها الداخلية .

وقد حاول ليبنتز أن يقيم علاقة تنظيم بين الذرات الروحية ، فأبدع فكرة للنظام الأزلي السابق .

أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته ، وهى علة العلل عندهم .

المشكلة الإنسانية

(١) الإنسان :

قسمنا — فيما سبق — كلام الله قسمين ، قسم حادث لا في محل ، وقسم حادث في محل . أما الأول : فهو كلمة التكوين ، كما سبق . وأما الثانى : فهو التكليف من أمر ونهى وطاعة ، وهى في محل متحققة في أجسام . وأسلفنا أن هذه التكليف قدرة للإنسان ، وقد أعطى الله له هذه القدرة ، ثم لم تعد له هو . ولكن من هو الإنسان ؟

يقول أبو الهذيل : إن الإنسان هو الشخص الظاهر المرئى الذى له يدان ورجلان ، وهو

مكون من جسم ونفس ، وروح وحياة وحواس . أما الجسم فكون من أبعاد ، كل بعض من أبعاضه لا يفعل على انفراد ، ولو أنه فاعل مع غيره ، ولكن الفاعل هو هذه الأبعاد .

أما النفس فلم يخط لها أبو الهذيل تعريفاً محدداً ، إنما يقول : « هي معنى يختلف عن الروح ، والروح معنى يختلف عن الحياة والحياة عنده عرض »^(١) وانتهى من هذا التقسيم إلى أن الإنسان في حال نموه مسلوب النفس والروح دون الحياة ، أما الحواس فهي أعراض وهي غير البدن^(٢) . والنصوص هنا قليلة غامضة بشكل واضح . فالصلة بين الجسم والنفس والحواس وكيف تفعل ؟ متصلة أم منفصلة في الإنسان ؟ لا تعطى النصوص كما قلنا شيئاً هاماً على كثرة ما تكلم المعتزلة في هذه المسائل ، وما ترك لنا من نصوص لغير أبي الهذيل فيها .

كيف يصل الإنسان إلى المعرفة ؟ الحواس الخمس لا تعطى لنا المعارف الأولية اليقينية . وقد حاول بعض المعتزلة أن يثبت أن النفس تنفذ من تلك الفتحات التي تسمى الحواس لكي تدرك الأشياء ، ولكن القول بأن ليس هناك إلا الحواس سيؤدي إلى إنكار كل يقين . أي أن الحواس لا تفعل أو تفعل إلا على محسوس ، وبمحسوس ، ولا تصل إلى إدراك ما وراء الحواس أو إدراك ما لا يمكن إدراكه بالحواس ، إلا بآلات لا دخل للحواس فيها .

أما أبو الهذيل فقد ذهب إلى وجود قوة أخرى غير قوة الحواس وتعلو عليها هي الفكر ، والفكر قبل ورود السمع يستطيع بذاته أن يصل إلى معرفة الله بالدليل من غير خاطر ، فإذا لم يصل إلى هذا استوجب العقاب ، فهو يصل إذن إلى معرفة الأشياء في ذاتها ، الحسن منها والقيح . وطبقاً لما يمليه إدراكه لما يكون قدر الثواب والعقاب^(٣) ، فالعقل إذن هو الذي يصل إلى معرفة الله . ولكن في نص آخر يقول « إن الإدراك هو علم العقاب » و « إن الإدراك يصل في القلب لا في العين »^(٤) . . . هو يميز بين أعمال القلوب وأعمال الجوارح : أعمال القلوب هي ما يعبر عنه في الأخلاق بالباعث ، والجوارح ما يعبر عنه بالعمل ، فالأصل إذن أعمال القلوب . وإذا كانت أعمال القلوب هي الباعث على أعمال ، فوجب إذن أن تقارنها الاستطاعة في حال العمل . الاستطاعة عند المعتزلة جميعاً ، كما قلنا ، قدرة على الفعل وعلى ضده قبل الفعل ، فإذا وجد الفعل لم يكن بالإنسان حاجة إليها إطلاقاً . . « الإنسان قادر أن يفعل في الأول ، وهو يفعل في الأول ، والفعل واقع في الثاني ، لأن الوقت الأول وقت يفعل ، والوقت الثاني وقت فعل »^(٥) أي أن الاستطاعة تلازم الباعث ، تلازمه حال « يفعل » ، لأن القدرة

- (١) ابن حزم : الفصل ج ٥ ص ٢٧ .
- (٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٣٣٩ .
- (٣) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٥٩ .
- (٤) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣١٢ .
- (٥) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٢٣٣ .

تكون هنا مستطبعة، أى مستطبعة أن تفعل أولاً تفعل ، أما حال « فعل » أى بعد وقوع الفعل فليس يلزم أن تكون هناك استطاعة .

ولكن بعد أن فعل الإنسان فى الوقت الأول ، هل يستطيع أن يفعل فى الوقت الثانى ؟ يرى العلاف أنه يجوز أن يقدر الإنسان على الفعل فى الوقت الثانى ، ويجوز ألا يستطيع ، بل يقع العجز فيه ، « فإذا ما فعل الحركة فى الوقت الثانى ، وفعل معها كونا بمنة كانت حركة بمنة . وكذلك إن فعل معها كونا بسرة كانت حركة بسرة . ثم إنه لا يستطيع أن ينتقل من حركة بمنة إلى حركة بسرة ولا من حركة بسرة إلى حركة بمنة . أى أن الحركة نوع من الأكوان ، والكون هو تكيف الجسم فى المكان تكيفاً يشبه الموجودات تحت المقولات . وقد يجوز أن يقع العجز فى الوقت الثانى ، أى أن يحدث العجز فى الوقت الثانى بعد حدوث القدرة والاستطاعة فى الوقت الأول ، ويكون عجزاً عن فعل « لأن العجز عنده لا يكون عجزاً عن وجود ، فيكون الفعل واقعاً بقدرة معدومة ^(١) » أى أن العجز يأتى فى الوقت الثانى ، ولكن الفعل باق ، إذن كيف نفسر وجوده بقدرة معدومة ؟ .

(ب) الفعل الإنسانى والتولد :

حاول المعتزلة تفسير نتائج العمل الذى يصدر عن الإنسان ، هل هذا العمل هو فعل الإنسان أو فعل غيره ؟ أو بمعنى أدق هل يحدث الفاعل فعلاً فى غيره أو لا يحدث الفعل إلا فى نفسه ؟ فالتولدات عن عمل . كالألم المتولد عن اصطدام بشىء حسى ، واللذة التى تحدث عن الأكل ، هل يفعلها الإنسان أو لا يفعلها ؟ .

كان من المحتم فى سياق المذهب الذى يقول باختيار الإنسان إلى أقصى حد ، أن يمضى أيضاً إلى اعتباره مسئولاً عن نتائج عمله ، فتكون التولدات أيضاً لا تنسب إليه ولا تنسب إلى غيره ، وحادثة عن أسباب تقع منه ^(٢) . وقد عبر التهانوى عن التولد بأنه « هو الفعل الصادر عن الفاعل بواسطة ، ويقابله المباشر ^(٣) » ، وحدده بعض المعتزلة بأنه « الفعل الذى يكون سببه منى ويحل فى غيرى » وحدده الآخرون بأنه « الفعل الذى أوجدت سببه ، فخرج من أن يمكنى تركه ، وقد أفعله فى نفسى وأفعله فى غيرى » ، وفسره آخرون بأنه « الفعل الثالث الذى يلى مرادى مثل الألم الذى يلى الضربة ، ومثل الذهاب الذى يلى الدفعة » . وقال الإسكافى ، أحد شيوخ المعتزلة ، بأنه : « كل فعل يتهياً وقوعه على الخطأ دون القصد إليه والإرادة له فهو متولد ، وكل فعل

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٢٢ .

(٢) نص لطيف فى الفصل ، ج ٥ ص ٣٧ .

(٣) التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ١٤٧ .

لا يتهيأ إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى عزم وقصد إليه وإرادة له فهو خارج عن التولد^(١) وقد أخذ أغلب المعتزلة بفكرة التولد مع اختلاف في التفاصيل : ويكاد يكون أبو الهذيل أول من تكلم فيه ، وله مذهبه الخاص في التولد يختلف فيه عن بقية المعتزلة :

يرى أبو الهذيل أن الأعمال الإنسانية تنقسم إلى قسمين : قسم تعرف كقيميته كالحركة والسكون ، وقسم لا تعرف كقيميته كالألوان والبرودة واليبوسة والجوع والشبع والإدراك والعلم . وقد أسلفنا أن الله أقدر الإنسان على الأولى ولم يقدره على الثانية . إذ لا محل للقدرة فيها .

أما ما يتولد عن الأولى من أفعال فهو فعل الإنسان ، يفعله في نفسه وفي غيره بسبب يحدثه في نفسه أو في غيره . كالحركة والسكون وما يتولد عنهما في نفسه أو في غيره . وما يتولد عن الضربة وعن الاصطكاك الذي يفعله الإنسان ، أو ما يفعله في غيره بالأسباب التي يحدثها بنفسه ، كإنسان قذف إنساناً بسهم ، ثم مات القاذف قبل وصول السهم إلى المقذوف قاتله وقتله ، فإن القاذف أحدث الألم ، والقتل الحادث بعد موته بالسبب الذي أحدثه وهو حي . وكذلك لو عدم لكان يفعل في غيره وهو معدوم لسبب كان منه وهو حي ، وليس يجوز أن يفعل الإنسان قوة ولا حياة ولا جسماً ، فهي أشياء خاصة بالخالق ولا يستطيعها المخلوق .

أما ما لا تعرف كقيميته كالألوان والبرودة واليبوسة . . . إلخ . فهو فعل الله : وما تولد عنها متولد لا قدرة للإنسان عليه ولا مدخل له فيه .
ويختلف العلاف عن بشر بن المعتمر في هذا ، فهو يجعل تلك الأشياء كلها فعلاً للإنسان إذا كان سببها منه^(٢) .

وقد حاول الخياط أن يعلل مسألة التولد نقلاً عن أبي الهذيل . إذ أن ابن الراوندي اتهم العلاف ومن معه من أصحاب التولد بأنهم يقولون بأن الموقى يقتلون الأحياء والأصحاء حقيقة لا مجازاً ، وأن الملعونين يقتلون الموجودين ويخرجون أرواحهم من أجسامهم على التحقيق . فأنتكر الخياط هذا إنكاراً باتاً ، وذكر أن الأحياء القادرين على الأفعال في حال حياتهم وصحتهم تتولد عنهم بعد موتهم أفعال ، فتنسب إليهم هذه الأفعال ولا تنسب لغيرهم . طالما كانت تسير على السياق أو على السنة التي أوجدوها ، وفعلت ما قصده من نتائج :

ويعلل الخياط هذا المثال الذي ذكرناه آنفاً عن قذف السهم بأن قذف السهم لا يعدو ليكون فعل الله ، أو فعلاً لا فاعل له أو فعلاً للسهم ، أو فعلاً للقاذف .
وليس يجوز أن يكون فعلاً لله لأن هذا محال لأسباب متعددة ، فإن الإنسان قادر على

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ .

الفعل ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الله لا يدخل في أفعال الإنسان ولا يرغبه عليها . فالإنسان مختار لأفعاله ، فإذا كان الله هو الفاعل فهل يجوز أن يقذف القاذف ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ؟ فتتعلق القدرة الواحدة على الشيء الواحد بقادرين !!! وهذا محال . ويحدث قياساً على هذا مجالات متعددة ، جائز أن يعتمد أقوى الخلق بأحد السيوف على قفاه فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، وجائز أن يجمع بين النار والحلفاء فلا يحدث الله إحراقها فلا تحترق .

ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً للسهم لأن السهم موات وليس يحيى ، وإذا كان كذلك لم يحز منه فعل ، كما لم يحز منه أن يختار وأن يريد . ولا يجوز أن يكون ذهاب السهم فعلاً لا فاعل له ، لأنه لا يجوز خلق لا خالق له ، وكتاب لا كاتب له ، فلم يبق إذن إلا وجه واحد ، هو : أن الفعل يتولد عن الفاعل ، إذا كان هو السبب له .

هذا في نطاق الأفعال ، أما في نطاق المعرفة ، فالمعرفة تحدث عند أبي الهذيل عن طريق التولد ، فإذا رتبنا قضية تولدت لنا نتيجة .

إن فكرة التولد تقوم على مبدئين كما سرى بعد : مبدأ الحرية الإنسانية ومبدأ العلية ، وقد أخذ أبو الهذيل العلاف بالمبدأ الأول . وهذا يتناسق مع قوله بالتولد . ولكن بعض الفقرات الباقية عن العلاف تنكر العلية ، فهو يجوز أن يجمع الله بين الحجر الثقيل والجو أوقاتاً طويلة ولا يحدث لا الانحدار ولا الهبوط بل يحدث السكون ، ويجوز اجتماع النار والقطن ولا يحدث الاحتراق ، بل إنه غلا في هذا الباب أشد الغلو^(١) . وكيف يتفق هذا مع فكرته في التولد ! إن التولد بلا شك قائم على العلية .

(ح) الأسباب التي دعت المعتزلة إلى فكرة التولد :

١ - حرية الإرادة الإنسانية : تتفق فكرة التولد مع منطق المذهب المعتزلي عامة ، فهذا المذهب - الذي يقرر بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما للعبد فيه فعل وبهذا نفوا عن الله العلم القديم والقدرة القديمة - يقول بأن الفعل صادر عن الإنسان ومن الإنسان : ولم يقف تصورهم للفعل الإنساني عند هذا فحسب ، بل سموا بهذا التصور إلى أكبر حد : فنسبوا ما ينشأ أو ما يتولد عن فعله من أفعال إليه ، يلزمه ويلحقه طالما كان تحقيقه ناتجاً عن غاية محددة من قبل . لأنهم جعلوا الأسباب متصلة بمسبباتها ، وحققوا هذه الفكرة فيما يخص الإنسان . . ونحن نصل بهذا إلى أهم الأسباب التي دعت المعتزلة إلى القول بالتولد .

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ٣١٢ وانظر بينيس : مذهب الذرة ص ٢٨ .
نشأة الفكر - أول

٢ - علاقة السبب بالمسبب أو قانون العلية : إن المعتزلة أقاموا الفعل الإنساني في ضوء هذا القانون : قانون العلية ، أو الصلة بين العلة والمعلول . فوجود العلة دليل على وجود المعلول وبينهما علاقة ضرورية منطقية لا تخلف فيها « الأسباب موجبة لمسيباتها »^(١) . أطلق الإنسان السهم فقتل ، فالقتل إذن معلول لعله هي إطلاق السهم لغاية . فإذا تحققت الغاية . تحققت قانون الترابط العلى بين الحركتين وتولدت إحداها عن الأخرى تولداً لازماً . العلة إذن وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل ، فهي مؤثرة بذاتها . وهي موجبة بذاتها^(٢) .

لم يقبل الأشاعرة فكرة التولد ، وأنكروا السبب الأول الذى أورده المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد ، لأن الفاعل هو الله . خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قذف الإنسان بالسهم ، لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله فالعلة ليست هي المؤثرة بذاتها^(٣) .

أما عن السبب الثانى - وهو قانون العلية وانطباقه على أفعال الإنسان وأفعال الله - فلم يقبل الأشاعرة هذا أيضاً ، لأن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون ، ويجوز أن يحول الله بين تحقيق السبب مع وجود المسبب ، يجوز أن يريد الإنسان إطلاق السهم ولا يريد الله فلا ينطلق ، ويجوز أن ينطلق السهم فيوقفه الله قبل أن يقتل . ويجوز أن ينطلق حتى يصل إلى المقذوف إليه فلا يقتله : « الاقتران فيما يعتقد في العادة سبب وما يعتقد في العادة مسبب ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيء ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر ، فليس بالضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ، ولا بالضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، ذلك أن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه وتعالى لخلقهما على التساقى . لا لكونه ضرورياً في نفسه^(٤) » . أما السبب الذى دعا الفلاسفة والمعتزلة إلى القول فهو مجرد المشاهدة . ولا دليل لهم ولا برهان وراء ذلك : « ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاقتران عند ملاقة النار ، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه »^(٥) لا علة إذن بين الممكنات^(٦) . وإنما تفسر حادثة بعد أخرى باطراد العادة ليس إلا . والعادة عند الأشاعرة هي ما يتحقق في كل المناسبات أو كما يقول صاحب كشف اصطلاحات الفنون :

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ٢ ص ٤١٣ .

(٢) الزركشى : البحر المحيط ج ٥ ص ١٤٤ - ١٤٦ .

(٣) الزركشى : البحر المحيط ، ج ٥ ص ١٤٥ .

(٤) الغزالي : تهافت الفلاسفة (طبعة القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ٦٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٦) الإيجي : المواظف ج ٤ ص ٩٩ شرح .

العادة عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة»^(١) .
وقد تنبه الأشاعرة إلى أنه سيعترض عليهم بأن إنكار العلية يؤدي إلى محالات شنيعة، فإن من أنكر لزوم العلولات عن عللها وأضافها إلى إرادة مخترعها ولم يكن لهذه الإرادة منهج متعين بل يمكن تنوعه وتعيينه طبقاً لما يريد الشخص . جاز حينئذ لكل واحد منا أن يكون بين سباع ضارية وبران مشتعلة وجبال شامخة وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله وهو لا يراها . ومن وضع كتاباً في بيته فيجوز انقلابه كلباً ، أو ترك التراب فيجوز انقلابه مسكاً^(٢) .

يرد الأشاعرة بأن هذا لم يحدث قط ، ولكن لا شك أنه ممكن يجوز أن يقع وألا يقع . واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ، ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه ، ولكن مع هذا يجوز أن يلقي شخص في النار فلا يحترق . فقد تغير صفة النار أو صفة الشخص^(٣) .

هنا تبين لنا فكرة الأشاعرة : لقد تبين لهم ما في فكرة المعجزات من خوارق لا تسير على مقتضى الناموس الطبيعي ، وأن قدرة الله - وهي تظهر المعجزات - لا تخضع لقانون على* أو عقل . أو بمعنى أدق رأوا التعارض بين القدرة الإلهية والقانون العلي* الطبيعي فضحوا بالثاني لإفناذ الأول . وقد فصلت في كتابي « مناهج البحث عند مفكرى الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسططاليسي » موقف الأشاعرة من قانون العلية^(٤) .

* * *

تلك هي صورة عامة تركيبية لفلسفة أبي الهذيل العلاف ، طبقاً لما لدينا من مصادر . ولعل الأبحاث المستمرة عن كتب المعتزلة المفقودة تمدنا بمصادر أكثر . نستطيع بواسطتها أن نرسم الصورة النهائية لفلسفة أبي الهذيل العلاف . وننتقل الآن إلى صورة ثانية من فلاسفة المعتزلة : صورة إبراهيم بن سيار النظام .

(١) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون ، ج ٢ ص ٩٧٧ .

(٢) الغزالي : التهاقت : ص ٦٧ .

(٣) الغزالي : التهاقت ، ص ٦٧ .

(٤) على سائر النشار : مناهج البحث عند مفكرى الإسلام « انظر الطبعة الثانية » .

الفضل السابع

النظام

(٨٢٣١ - ٨٤٥ م)

أما اسمه الكامل فهو إبراهيم بن سيار بن هاني البصري المعروف بالنظام ، ويكنى أبا إسحاق . وقد ذكر عنه أنه من الموالى . والنظام أكبر شخصية فلسفية معتزلية في العالم الإسلامى ، صدر عن فكر مبدع ونظام فلسفى دقيق . وقد تنبه الأقدمون إلى ماله من قيمة عظيمة وأثر كبير . وقد شغلت هذه الشخصية القرن الثالث والرابع ، وتأثرت به الجامعات الفكرية - سواء كان أصحابها فلاسفة أو متكلمين ، أو شعراء أو أدباء - بحيث نجد اسمه يتردد على ألسنتهم جميعاً وقد اعتبره ابن حزم^(١) وابن نباتة أعظم رجال المعتزلة إطلاقاً^(٢) . وقد ذكر عنه طاش كبرى زاده « أنه شيخ من كبار المعتزلة وأتمهم . متقدم في العلوم . شديد الغوص على المعاني^(٣) » وهذا أيضاً ما يردده طائفة كبيرة من أهل السنة والجماعة .

واعتبرته المعتزلة أعظم رجال الفكر الإنسانى بحيث يذكر ابن المرتضى عن بعض المعتزلة « أنه ما ينبغي أن يكون في الدنيا مثله^(٤) » . وقد ذكر الجاحظ وكان من تلامذته والمتصلين به - أن الأوائل يقولون : في كل ألف ستة رجل لا نظير له ، فإن كان ذلك صحيحاً فهو أبو إسحاق النظام . وقد ذكر عنه أن الخليل بن أحمد قال له - والنظام غلام - بعد أن سمعه : « يا بني نحن إلى السماع منك أحوج^(٥) » .

أما المحدثون من الباحثين فقد اعتبروه أكبر متكلم فيلسوف . نجد هذا عند المستشرقين مثل ستين Stein وهورفيتز Horvitz ومكدونالد وديبور . وقد ذكروا أنه أول رجال المدرسة الفلسفية الإسلامية الأصيلة صلة بالفلسفة ووضعها للمذهب فلسفى يقوم على أسس متصلة . وقد أقام فلسفته ووضعها في إطارها الكامل الأستاذ الدكتور محمد عبد الهادى أبو رييدة في كتابه الرائع « إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية^(٦) » .

(١) ابن حزم : طوق الحماة ، ص ١٢٣ والفصل ج ٤ ص ١٧٤ .

(٢) ابن نباتة : سرح العيون ص ١٢٢ .

(٣) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ج ٢ ص ٤٩ .

(٤) ابن المرتضى : المنية ص ٢٨ .

(٥) الجاحظ : الحيوان ، ج ٣ ص ١٤٦ وابن المرتضى : المنية ص ٢٩ .

(٦) انظر العرض المفصل لحياة النظام وفلسفته في كتاب الدكتور أبو رييدة ص ١ - ٩ .

(١) ثقافته :

حفظ النظام العلوم الإسلامية كلها .. يقول الجاحظ : « ما رأيت أحداً أعلم في الفقه والكلام من النظام » .. درس الأدب ، ويقول ابن المرتضى عنه أنه « حفظ القرآن والإنجيل والتوراة والمزامير وتفسيرها مع كثرة حفظه للأشعار والأخبار واختلاف الناس في الفتيا ^(١) » وقد ذكر عنه أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، ونحن لا يمكننا أن نصدق هذا ، وقد وردت آثار متعددة تثبت إجادته للقراءة والكتابة ، علاوة على أن معرفته بالفلسفة تثبت تهافت الأسطورة القائلة بأميته .

عاصر النظام الرشيد والمأمون واتصل بالبرامكة ، ولكن شهرته الحقيقية كانت في عهد المعتصم ، أي أنه كان في وسط الحركة العقلية الفلسفية التي بلغت أوجها في ذلك الحين ، وقد اتصل النظام بفلسفة أرسطو خاصة ، وفلسفة غيره من فلاسفة اليونان عامة ، وقد تم هذا إما بواسطة مناقشاته مع المسيحيين في ذلك العهد وإما بقراءته لبعض الكتب اليونانية . ومن الأدلة على قراءته واتصاله بفلسفة اليونان ، بل والمذاهب الشرقية المختلفة ما يأتي :

١ - ما يذكره القاضي عبد الجبار من أن جعفر بن يحيى البرمكي ذكر أرسططاليس فقال النظام : « قد نقضت عليه كتابه » ، فقال جعفر : « كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه » فقال : « أيهما أحب إليك أن أقرأه من أوله أم من آخره » ؟ ثم انادى بقرأ شيئاً فشيئاً وينقض عليه ^(٢) .

٢ - ما يذكره ابن نباتة من أن العلة فيما انتهى إليه النظام من مذاهب استبشعت منه ، أنه اطلع على كتب الفلاسفة ومال في كلامه إلى الطبيعيين منهم والإلهيين ، وأنه استنبط من كتبهم مسائل خلطها بكلام المعتزلة ، وهذا ما يذكره الشهرستاني أيضاً فيقول إنه « قد طالع كتب الفلاسفة » ^(٣) .

٣ - يبدو أيضاً أنه اتصل بالفلسفة الشرقية اتصالاً مباشراً . يذكر البغدادي « أن النظام كان يغشى في حدائمه مجالس أصحاب الثنية من الفرس والسوفسطائية الذين كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة » . ثم تردد في شبابه على مجالس الفلاسفة المحدثين ، ثم صاحب في كهولته هشام ابن الحكم الرافضي الشيعي ، فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطرفة التي لم يسبق إليها وهم واحد من قبله ، وأخذ عن الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٣ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٢٩ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٠ .

ولم يحسر على إظهار هذا القول خوفاً من السيف ، فأنكر إعجاز القرآن في نظمته^(١) .
وقد نقل هذا الكلام بنصه الإسفرائيني^(٢) .

لحقى النظام إذن ثقافة عصره ، وخرج بهذه الثقافات يضع مذهباً من أدق المذاهب
الفلسفية ، ويتأفف عن الإسلام تفافاً شديداً ، ومع أنه لم يصلنا من كتبه شيء ، إلا أننا سنحاول
أن نقسر بعض أفكاره طبقاً لشذرات باقية .

(ب) كتبه :

ذكر بعض هذه الكتب أهل السنة ، والبعض ذكره المعتزلة ، وهي :

١ - الجزء : ذكره الأشعري في مقالات الإسلاميين^(٣) . ونقل عنه بعض العبارات من
أقوال المسلمين في الجزء الذي لا يجزأ : ومن المحتمل أن يكون هذا الكتاب تلخيصاً لأقوال
أصحاب الجزء الذي لا يجزأ ، ثم نقضه لهذه الأقوال ، غير أنه لا دليل واضح على هذا .

٢ - الحركة أو حركة الأجسام : يقول الأشعري في معرض كلامه عن الأجسام ، هل
كلها متحركة أم كلها ساكنة ؟ إنه قرأ في كتاب يضاف إلى النظام في هذا الموضوع أنه قال :
« لا أدري ما السكون ، إلا أن يكون يعني كان الشيء في المكان وقتين أي تحرك فيه وقتين ،
وزعم أن الأجسام في حال خلق الله سبحانه لها متحركة حركة اعتماد^(٤) » .

٣ - كتاب الثبوتية : ذكره البغدادي بقوله : « ومن عجائب النظام في هذه المسألة أنه
صنف كتاباً على الثبوتية وتعجب من ذم الثبوتية الظلمة على فعل الشر ، مع قولهم بأن الظلمة
لا تستطيع فعل الخير . ولا تقدر إلا على الشر^(٥) » .

٤ - كتاب في التوحيد : ذكره الخياط . وهو على ما يبدو في إثبات وجود الله عن طريق
الحركة^(٦) .

٥ - كتاب العالم : ذكر بما يأتي : « ووصفوا النظام بالعلم لوضعه كتاب العالم ونصرته ما قال
الملحدون » .

(١) البغدادي : الفرق بين الفرق ص ١١٣ .

(٢) الإسفرائيني : التبصير ص ٤٣ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ص ٢١٦ - ٥١٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٣٢٤ .

(٥) البغدادي : الفرق بين الفرق : ص ١١٧ .

(٦) الخياط الانتصار . ص ١١٧٢ .

٦ - نقض كتاب أرسططاليس : ذكره صاحب المنية والأمل ، ولا أعلم على وجه اليقين أى كتب أرسططاليس نقضها ، ومن المرجح أيضاً أن يكون هذا الكتاب أحد فصول الكتب السابقة .

(ح) اتهام النظام فى دينه :

هاجم معظم مفكرى أهل السنة النظام ، واعتبروه ملحدآ من كبار الملاحدة ، وصوروا حياته تصوير رجل مستهتر يقضى جل وقته فى النسيق والفجور . ونحن لا نسرع بتصديق هذا ، فقد اشتهر المعتزلة بأنهم رجال أتقياء وزهاد متعبدون . وقد دافع الحياط عنه دفاعاً جويماً ، وذكر لنا فى مواضع عدة دفاع النظام عن الإسلام ، وقيامه فى وجه الملاحدة والنوية والسمنية والفلاسفة . وذكر القاضي عبد الجبار أن النظام كان يقول وهو يجود بنفسه : « اللهم إن كنت تعلم أنى لم أقصر فى توحيدك . اللهم ولا أعتقد مذهباً إلا سنده التوحيد . اللهم إن كنت تعلم ذلك فاغفر لى ذنبى وسهل على سكرة الموت^(١) » ، فمات لساعته . وهذا دليل على انتهاء حياة رجل صادق ، لم يأل جهداً فى الدفاع عن الإسلام .

(د) فلسفته :

١ - المشكلة الإلهية

يتفق النظام مع المعتزلة فى تصور الذات ، فهو ينزهها التنزيه المطلق . ويثبت ذاتاً قديمة ، نافياً الصفات الزائدة على الذات .

(١) أما صفات الله فينكر النظام - متطابقاً فى ذلك أيضاً مع الاتجاه المعتزلى العام - صفات الله القديمة ، وخاصة صفات الذات . ويفسر حمل الصفات على الذات بأنه من ناحية إثبات للذات ، ومن ناحية أخرى نفي أضداد تلك الصفات عن الذات : « معنى قول عالم إثبات ذاته ونفى الجهل عنه ، ومعنى قولى قادر إثبات ذاته ونفى العجز عنه . ومعنى قولى حى إثبات ذاته ونفى الموت عنه » .. ويعمم النظام هذا القول على سائر صفات الذات . ولكن أليس فى اختلاف الصفات المحمولة على الذات الدليل على اختلاف فى الذات وتعدد فيها ؟ فاختلف القول عالم والقول قادر والقول حى ، بينما لا يمنع النظام الإثبات والوجود إلا للذات ؟ ! يرى النظام أن الاختلاف فى هذه الصفات إنما أتى من اختلاف أضدادها المنفية عن الله لا من اختلاف الذات نفسه ، فإذا ما أنكرنا أن يكون « كونه عالماً » هى « كونه قادراً » هى « كونه حياً » فذلك لاختلاف أضداد تلك الصفات من الجهل والعجز والموت . وهى الأضداد التى

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ٣ ص ٦٦ - ١٧٧

نحملها نقياً على الله : « إن قولى عالم قادر سميع بصير إنما هو إيجاب التسمية ونفى التضاد^(١) » ، ومن ثمة أصبح من المؤكد اختلاف الصفات للذات .

ذهب المعتزلة بعد النظام إلى تفسيرات شتى لمسألة اختلاف الأسماء والصفات ، فذهبت طائفة منهم إلى أنه إنما اختلفت الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف الذات ، وذهبت طائفة إلى أن الاختلاف إنما حدث لاختلاف الفوائد التى تقع عندها ، فله مقدورات والله معلومات^(٢) ... إلخ .

ثم حاول النظام أن يفسر التشابهات التفسير المعتزلى الذى يخرجها عن المفهوم اللغوى ، ويجعل لها مفهوماً معنوياً يمكن أن يتوافق مع سياق المذهب ، فالوجه واليدان وغيرهما تفسر على هذا الأساس : « إننا نقول وجهاً توسعاً ونعود إلى إثبات الله ، لأننا نثبت وجهاً هو هو ، وذلك أن العرب تقيم الوجه مقام الشيء فيقول القائل لولا وجهك لم أفعل ، أى لولا أنت لم أفعل^(٣) . ويلاحظ أن النظام لا يطلق على الله الحياة والسمع والبصر ، لأنه لم يذكر شيئاً منها فى النصوص الدينية ، إنما يذكر العلم والقوة : « أنزل بعلمه » ، « وأشد منهم قوة » .

(ب) العدل الإلهي وصلته بالقدره :

ذكرنا فى معرض حديثنا عن القواعد العامة المشتركة بين المعتزلة أنهم أصحاب العدل ، وتفسير هذا أنهم أوجبوا على الله عمل الأصالح ، وهذا هو العدل الإلهي ، وقد نشأ عن هذا بحث عميقة فى القدره الإلهية ، هل يقدر الله على الظلم والجور أولاً يقدر ؟ وقد رأينا من قبل أن أبا الهليل يذهب إلى أن الله يقدر على الظلم والجور والكذب ، وعلى أن يجور ويظلم ويكذب ، ولكنه لا يفعل ذلك لحكمته ، ومن المحال إطلاقاً أن يفعل شيئاً غير ذلك .

لم يوافق النظام على هذا ، وهو المفكر المستقل النزعة إلى أقصى حد ، وأتى بمذهب أثار كثيراً من المنازعات الفكرية فى العالم الإسلامى . أما جوهر هذا المذهب فهو أن الله لا يفعل الظلم فقط ، بل لا يقدر عليه ، ولا يترك الأصالح من الأفعال إلى ما ليس بأصالح ، بل لا يستطيع ذلك ، قد يستطيع أن يترك شيئاً منها إلى ما يساويه : « قد يجوز أن يترك فعلاً هو صلاح إلى فعل آخر هو صلاح يقوم مقامه » ، أما ما هو دون فلا يستطيع . ولا يوصف الله بالقدره على أن يزيد فى عذاب أهل النار شيئاً ولا أن ينقص منه شيئاً ، وكذلك من نعيم أهل الجنة ، ولا أن

(١) الأشعرى : مقالات . ج ٢ ص ٤٧٦ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ١٦٧ .

(٣) الأشعرى . مقالات ج ١ ص ١٨٩ .

يخرج أحداً من الجنة، ولا أن يستطيع أن يعذب الأطفال، ولا أن يدخلهم النار^(١). ويعمل النظام عدم صدور الظلم عن الله وعدم قدرة الله على فعل الظلم بما يأتي : « وجدت الظلم ليس يقع إلا من ذى آفة وحاجة جعلته على فعله ، أو من جاهل به . ولجهل والحاجة دالات على حدوث من وصف بهما ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »^(٢). ويعمل الشهرستاني مذهب النظام بما يأتي : « إن القبح إذا كان صفة ذاتية للقيح وهو المانع من الإضافة إليه فعلاً ، ففي تجويز وقوع القبح منه قبح أيضاً ، فيجب أن يكون مانعاً ، ففاعل العدل لا يوصف بالقدرة على الظلم^(٣). ومعنى هذا أن حمل العدل على الذات هو إثبات الذات ، وهو في الآن نفسه نقي للضد ، أي نقي للظلم فمن يوصف بالقدرة على العدل فإن عدم الوصف يتضمن القدرة على الظلم ، والظلم لا يصدر إلا عن قبح ونقص .

(ح) نقد نظرية النظام في العدل الإلهي :

قوبل مذهب النظام بنقد شديد في العالم الإسلامي ، وأصاب المذهب من التحريف والتشويه ما خرج به من موضعه . وسنبين أهم الانتقادات التي وجهت إليه وردود النظام أوتاملته عليها . إن أول من هاجم نظرية النظام هو ابن الراوندي - صاحب كتاب فضيحة المعتزلة - ومن العجيب أن كثيرين من أهل السنة استندوا إلى أقوال هذا الملحد المريق في تقديم لرجال المعتزلة ، والنظام على الخصوص . وقد حفظ لنا الخياط جوهر نقد ابن الراوندي لآراء المعتزلة وللنظام ، وتعليلاً لأقوال هذا الأخير التي يفندوها ابن الراوندي .

يتلخص نقد ابن الراوندي في فكرتين هامتين : الأولى : أنه يهيم النظام بتحديد قدرة الله . الثانية : إن فكرة النظام في العدل تنتهي إلى أن الله مطبوع أي مجبر .

النقد الأول : لابن الراوندي للنظام : محدودية القدرة الإلهية وتقييدها أو قدرة الله على نوع واحد من الفعل . يرى ابن الراوندي أن النظام ذهب إلى أن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحاله منه تركه - ومثال النظام يثبت هذا - فإذا كان تنعيم أهل الجنة أصلح لهم من الفناء والموت استحاله على الله أن يميهم^(٤) .

يلزم ابن الراوندي النظام هنا بأنه يذهب إلى أن القدرة الإلهية حينئذ تكون محدودة ومقيدة ، فلا يقدر الله على فعل إلا إذا كان هذا الفعل أصلح للناس ، فإذا كان هناك فعلاً أحدهما

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٣٧ .

(٤) الخياط الانتصار ص ١٧ وما بعدها .

أصلح ، لم يفعل الله إلا هذا الفعل ، واستحال أن يفعل الآخر . ذلك أن الطبيعة الواحدة لا يصدر عنها إلا فعل واحد .

يرى الخياط وهو يحكى عن أستاذه ، أنه إذا كان قد أحال القدرة على الظلم ، فإن القول بأن الله يقدر بعد الخبر ألا يفعل ما أخبر أنه يفعل — محال ولا معنى له ، فإذا ما طبقنا هذا على مسألة تنعيم أهل الجنة — والله قد أخبر بأنه يخلد أهل الجنة في الجنة — أصبح إذن من العبث أن تقول إنه يقدر أن يميت أهل الجنة وأهل النار أو يفتنهم . ولكن ينبغي أن نلاحظ مسألة على جانب من الأهمية وهي أن الخياط مضى في استدلاله مستنداً على مقدمة كبرى لا يسلم بهما الخصم ، إذ أن النزاع كله يتلخص في التسليم بإحالة القدرة على الظلم ، وهي فيما يبدو لي موضع النزاع : وابن الراوندى لا يوافق على هذا إطلاقاً .

التقد الثاني لابن الراوندى : الله مطبوع : ليس يجوز على الله — في مذهب النظام — ترك ما يعلم أن فعله أصلح لخلقه من تركه ، ومن هنا صار لا يقدر على تقديمه أو تأخيره . فليس هناك إذن فرق بين الله وبين المطبوع (المرغم) من خلقه . ويدافع الخياط^(١) عن النظام بأن الله عند النظام لا يفعل فعلاً إلا وهو قادر على تركه وفعل غيره بدلاً منه ، إلا أن فعل الفعل وتركه يدخل عنده في دائرة فعل الأصلح ، فإذا ما فعل الله فعلاً فهو أصلح ما يفعله لعباده ، فإذا ما تركه لفعل ثان ، فإن هذا الفعل الثاني يكون مساوياً في صلاحه للفعل الأول ، ولا ينبغي أن يكون الفعل الثاني أصلح من الفعل الأول ، وأن يكون الأول دونه ، لأنه إذا كان كذلك لفعل الأصلح بدلاً من أن يفعل ما هو أقل صلاحاً أو ما هو دون .

هذا هو الله عند النظام .. غير مجبر ولا مطبوع . أما المطبوع فهو مسلوب القدرة على فعله أو على تركه ، ولا يختار هذا الفعل ولا يؤثره على غيره ، وأفعاله التي تصدر عنه من جنس واحد لا تنوع فيها ولا اختلاف ، بل هي متجانسة تجانساً كلياً : النار فعلها الواحد التسخين ، والثلج فعله الواحد التبريد وهذا هو المطبوع من الكائنات كلها غير الله^(٢) . وقد عبر الشهرستاني عن هذا الكلام بقوله : « إنه أئزم عليه أن يكون الله تعالى مطبوعاً مجبوراً على أن يفعل ، فإن القادر على الحقيقة من يتخير بين الفعل وبين تركه ، أجاب بأن الذي ألزمتوني في القدرة يلزمكم في الفعل ، فإن عندكم استحيل أن يفعله وإن كان مقدوراً ، فلا فرق^(٣) ، أى أن النظام يقرر بأنه إذا أئزم بأن الله يكون مجبراً لأنه لا يقدر عنده على الباطل ، فإنه يلزمهم أيضاً بأنه مجبر لأنه يقدر عندهم على عمل الباطل ولكن لا يتحقق له هذا الفعل .

(١) الخياط : الانتصار ص ٢٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٧ ، ٦٨ .

(٣) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٢٧ وما بعدها .

ولكن ما يلبث ابن حزم أن يتابع ابن الراوندى في نقده للنظام : فيردد بأن نظرية النظام في أن الله لا يقدر على ظلم أحد أبداً ، ولا على شيء من الشرور ، وأن الناس يقدرين على كل ذلك ، وأنه تعالى : لو كان قادراً على ذلك ، لكننا لا نأمن أن يفعله ، أو أنه قد فعله ، إن هذه النظرية ستؤدى إلى أن الناس عند النظام أتم قدرة من الله تعالى . ويذهب ابن حزم في إزماته فيقول : إن النظام يقرر أن الله لا يقدر على إخراج أحد من النار أو إخراج أحد من الجنة ولا على وضع طفل في النار ، وأن الخلائق كلها ، ناساً كانوا أو جنّاً أو ملائكة ، يقدرين على ذلك . فكأن الله عنده أعجز من كل ضعيف من خلقه ، وكأن كل واحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى . ويرى ابن حزم أن النظام والعلاف ، شيخي المعتزلة ، قد اتفقا على أن الله لا يقدر على أصلح مما عمل هو من الخير وبالتالي فإن قدرته على الخير متناهية ثم مضى النظام بعيداً ، فذهب إلى أن الله تعالى لا يقدر على الشرور جملة ، فجعله عديم القدرة عليها ، عاجزاً عنها ، وينتهى ابن حزم خلال إزماته هذه ، إلى تكفير كل من العلاف والنظام^(١) .

أما عن اتصال الشكل بشكله في بعض الحالات ، ومفارقة له ، فيرى النظام أن الشكل إنما يفارق شكله الذى من طباعه الاتصال به ، إذا ما حدث ثمة مانع يمنعه من أن يتصل به « وجود شيء يمنع الحجر من الانحدار ، والماء من السيالان ، والنار من التلهب والارتفاع ، أما إذا ترك الشيء وطبعه ، فلا يمكن إلا أن يتصل الشكل بشكله » يقول النظام « وليس للمانوية أن يجعلوا في إزالة ما سألناهم عنه بمثل هذا ، لأنه لا مانع النور والظلمة من أن يمتزجا ، أن طباعهما الامتزاج ، إذا لم يكن ثالث سواهما ، ذلك أن الامتزاج عند المانوية قاعدة مسلمة ، إذ النور والظلمة يمتزجان ، فيتغلب أحدهما على الآخر ، أما عند النظام ، فلا يمتزج الله إلا يشكله ، وليس ثمة ما يمنع اتصاله بهذا الشكل .

ولكن نقد مذهب النظام ومحاولة ربطه بالثنوية يظهر ثانية لدى متأخري الأشاعرة ، فيحاول الرازى أن يصل بين الفكرتين ، فيرى أن النظام أخذ فكرة العدل الإلهي عن الثنوية . ثم يعرض للإيجى للأمر فيذهب إلى أن مذهب أهل السنة والجماعة هو أن قدرة الله متعلقة بسائر الموجودات . ثم يأتي بآراء مخالفيه : الأولى : الفلاسفة : وهم يرون أن الله لا يصدر عنه مباشرة إلا بأثر واحد . والثانية : المنجمون : وهم يقولون : إن المؤثر في عالم العنصرينات هو الأفلاك والكواكب بما لها من الأوضاع المختلفة . الثالثة : الثنوية : وقد قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير ، أما الشر فمن عند الإنسان . الرابعة : النظامية : وقالوا إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح^(٢) . وصاحب المواقف لا ينسب قول النظام صراحة للثنوية ، ولكنه يربطه في السياق تربطاً لا يتحقق مدلوله .

(١) ابن حزم : الفصل ج ٢ ص ١٣٩ وما بعدها .
(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٦٠ - ٦٤ .

(د) مصادر نظرية العدل الإلهي عند النظام :

لا شك أننا لا نجد نظرية العدل الإلهي عند النظام عند سابقه أبي الهذيل العلاف . ولكن من الواضح أنها تطور لفكر الأخير ، فبينما يذهب العلاف إلى أن الله يقدر على فعل الظلم ، ولكن لا يفعله ، يذهب النظام إلى أن الله لا يستطيع فعل الظلم ، ولا يقدر عليه . ولكن حاول المؤرخون القدامى أن يلمسوا مصدراً خارجياً لنظرية النظام . فذهب بعض هؤلاء المؤرخين إلى أن هذا المصدر هو الفلسفة اليونانية ، وذهب البعض الآخر إلى أنه هو الفلسفة المانوية .

أما عن المصدر الفلسفي ، فيعبر الشهرستاني عنه أحسن تعبير ، جرياً على عادته ، في وصل آراء خصوم أهل السنة الفكرية بمصادر أجنبية ، فذكر أن النظام ، إنما أخذ مقالته في العدل الإلهي من قدماء الفلاسفة « حيث قضوا بأن الجواد لا يجوز أن يدخر شيئاً لا يفعله ، فما أبدعه وأوجده هو المقدور ، ولو كان في علمه ، ومقدوره ما هو أحسن وأكمل مما أبدعه نظاماً وترتيباً وصلاً لفعل^(١) .

ويذهب هورفيتز إلى أن الفلاسفة الذين يعينهم الشهرستاني هم الرواقية ، وأن فكرة النظام هذه إنما تعود إلى فكرة الرواقية المشهورة التي تتلخص في هذا المبدأ الشائع أليس في الإمكان أبدع مما كان . ولكن الدكتور أبو ريدة ينكر إنكاراً باتاً تأثير النظام بالرواقية في فكرة العدل الإلهي . ويرى أن هورفيتز قد تكلف بعيداً وذهب شططاً ، وأنه استند على أقوال البغدادى والشهرستاني ، وبخاصة الأول الذي لا يضع أقوال النظام في صورتها الحقيقية^(٢) .

أما المصدر الثنوي لفكرة النظام في العدل الإلهي فيمضي كالآتي : إن الله عند النظام لا يفعل العدل للحصول على نفع أو لتجنب سوء ، ولكنه يفعل لحسنه وشره ، وفعله يرضى عليه بحسنه ، وإذا كان الله لم يفعل العدل إلا لحسنه . وشره ، فإنه لم يزل عالماً بهنا . ولكن إذا كان الله لم يزل عالماً بالعدل وحسنه ، ألا نستطيع القول بأنه لم يزل فاعلاً له ؟ ينكر النظام هذا ، ويقول ابن الراوندى ، إن هذا الإنكار يشبه سواء بسواء إلزام النظام للديسانية .

قولهم : « إن الظلمة مازجت النور وقد تأذى بمازجتها . إن النور لم يزل متأدياً بالظلمة ، وأنه إنما مازجها لتأديها بها ، ثم زعموا أن هذا لا يلزمهم القول بأنه لم يزل بمازجاً لها » .

يرد الحياط على هذا ، بأنه لا وجه لإلزام النظام القول بأن الله لم يزل فاعلاً من أنه نظير قول الديسانية بالحجج السابقة ، إذ لا يوجد ارتباط بين المذهبين ، ويفصل بينهما بقوله بأن

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٢٧ .

(٢) د . أبو ريدة : النظام ص ٩٤ .

« الديبصانية زحمت بأن فعل النور للحكمة جوهر منه وطباع ، وأن خشونة الظلمة وتأذى النور بها جوهر وطباع ، قال إبراهيم : فإذا كان هذا على ما تقولون فينبغي أن يكون النور لم يزل ممازجاً للظلمة ، إذا كان مزاجه لها عند تأذيه بها حكمة ، وفعل الحكمة من جوهره وطباعه ، وما كان من طباع الشر فقير مفارق له . »

أما الله عند النظام فلا يفعل العدل طباعاً ، أى بالطبع ، إنه غير مجبر على فعل العدل ، وإنما يفعله باختيار منه لفعله . فإذا شاء فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولا بد له من أن يكون متقدماً على أفعاله ، وأن يكون موجوداً قبلها .

تبدو الاختلافات بين النظام والثنوية على صورة أوسع في مناقشة بينه وبين المانوية أو المانوية ، وقد ذكرها ابن الراوندى وعلق عليها إلحاحاً أيضاً وقد حاول ابن الراوندى أن يلتمس في المانوية المصدر الحقيقي لفكرة النظام عن العدل الإلهي ، كما حاول هذا من بعده ، ولكن لدواع أخرى ، أعداء المعتزلة من الأشاعرة . وقد حاول الأشعري ، وهو بصدد تأريخ نقدي للفكر النظامي أن يرد مذهب النظام في المداخلة إلى أصل ثنوي . يقول : المداخلة هو أن كل شيء قد بداخل ضده . وخلافه ، ويقول « قال أصل الثنية إن امتزاج النور بالظلمة على المداخلة التي ثبتها إبراهيم إن الأشعري - في إيجاز - يحاول أن يصل بين مذهب النظام في المداخلة وبين أصل من أصول الثنوية وهو الامتزاج ^(١) وتابع البغدادى الأشعري في هذا ، فقرر أن فكرة النظام في العدل مأخوذة من الثنوية ^(٢) . »

وسنحاول نحن أن نوضح فكرة ابن الراوندى فهي أساس ما وجه إلى النظام من انتقادات تتلخص فكرة ابن الراوندى في أن النظام ألزم المانوية بأن علة مباينة النور والظلمة إما أن تعود إلى الطبع ، وإما أن تعود إلى الاختيار ولا يمكن أن تكون شيئاً ثالثاً وراء هذا . فإذا كانت تعود إلى اختيار فإن النور بما له من قدرة على الاختيار قد يختار الباطل ، وكذلك الظلمة . يقيس ابن الراوندى هذا المذهب على قول النظام بأن الله يختار يختار العدل ، وليس ثمة سبيل لاختياره الجور والظلم . « وإن من شأن طبيعة الشكل الاتصال بشكله وإن كان يفارقه في بعض الحالات » أى أن الأفعال التي تلحق الشيء إنما تكون في طبيعة هذا الشيء ، فالأفعال العادلة تلحق وتصدر عما كانت طبيعته عادلة . والعكس بالعكس ، ولكن قد يحدث ما يحول دون تحقق هذه الأفعال : وينتهي ابن الراوندى من هذا إلى القول بأنه ليس بين هذا أن يفارق الشكل شكله بعد أن اتصل بطباعه ، وبين أن يمازج الظلمة النور بعد أن تباينا بطباعهما ، ليس بين القولين أدنى اختلاف .

(١) الأشعري مقالات : ج ١ ص ٣٧٤ .

(٢) البغدادى : الفرق ص ١١٤ .

يرد النظام على هذا « بأن الظلم لا يقع إلا من ذى آفة . وحمله على موجود يثبت حدوث من وصف به ، والله غير ذلك عنده أى أنه غير ذى آفة .. أو جسم حادث ، فلا يفعل الله الظلم » ثم إذا كان الأمر كذلك فإن الخياط ينتهى إلى القول بأنه لا يجوز للمانوية أن تحتل بمثل علمته ، لأنهم يذهبون إلى أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار ، وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة ، فإذا تغلب كل هذا على النور فإنه لا يعلم شيئاً ، فإذا كان كذلك فلا دليل لهم على أن الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه ، هذا إن زعموا أن الله مختار ، فالزعمهم أن يميزوا وتوقع الخير من الظلمة ، والشر من النور بما قرره^(١) .

ويدولى أن المسألة كلها تعود إلى فكرة كل من النظام والمانوية عن الله ، فنجد أولاً أن وحدة الله عند النظام — وهو يتابع في هذا روح المذهب المعتزلى — تختلف أشد الاختلاف عن ثنية الكائن الأول إلى نور وظلمة عند المانوية ، فالله عند النظام واحد لا تعدد فيه ولا تشكك ، بسيط لا تركيب فيه .. والواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد . بينما يذهب المانوية ، والثنوية على العموم ، إلى وجود أصليين قديمين يصدر عن كل منهما فعل خاص به . ثم إن المسألة تعود ثانياً إلى فكرة النظام عن الخير والشر ، فالأول فعل أصلى في الوجود يصدر عن الموجود القديم الأزل ، بينما الثانى فعل غير أصلى لا يلحق حتى وجود الإنسان إلا لاحقاً عرضياً . ولا يصل إطلاقاً إلى ماهية الخير الأعظم وهو الله ، ولكن قد يصل إلى ما هو دونه كالإنسان وعالم الملائكة أحياناً . وعلى هذا نستطيع أن نفسر ما تضمنته النصوص الدينية من خطيئة بعض الكائنات التى هى دون الله كإبليس ، أو خطيئة آدم . أما الثنوية .. وتشترك معها أغلب الفلسفات القديمة ، فكان أصحابها أما حزينة ، أو أما ذات نظرة تشاؤمية في موجد الموجود .. حاولت أحياناً — حين رأت قصر الحياة — أن تلمس في الأساطير بعض العزاء ، وحاولت حيناً آخر أن تفسر الشر والباطل على أنه أصيل في هذه الحياة ، وأن له مصدراً قديماً يصدر عنه ولا سبيل إلى الفكاك منه . ثم فرق ثالث بين فكرة كل من النظام والمانوية عن الله : هو أن المانوية كانت جبرية المذهب ، بينما نشر المعتزلة الإسلام على أنه مذهب الإرادة الإنسانية الحرة . وفي كل هذا تختلف الأمم القديمة عن العالم الجديد الذى حاول أن ينظمه الإسلام ، وحاول أن يتخلص فيه من الشر والباطل .. وقد حمل لواء هذه الفكرة مشيخة المعتزلة وفي مقدمتهم النظام .

رأينا فيما سلف تهافت فكرة التماس مصدر العدالة عند النظام لدى الثنوية . وهذا يؤدي بنا إلى التساؤل عن مصدر هذه الفكرة في غير المذاهب الثنوية، أى هل نستطيع أن نلتمس لها مأخذاً لدى اليونان ، ونحن لا نجد لهذا المذهب شيئاً عندهم ؟ حقاً لقد ذهب أفلاطون

(١) الخياط : الانتصار ص ٤٤ - ٤٦ .

إلى القول بأن مثال الخير لا يصدر عنه إلا الخير ، ولكن الفكرة لا نجد لها صورتها الكاملة لديه . ويستبعد كثيراً أن يكون النظام قد أخذ منه . ثم إننا لا نجد لها أيضاً شيئاً عند أرسطو . ولا الرواقية من بعده ، وبهذا نستطيع الجزم بأن الفكرة أصيلة في جوهرها وتفصيلها .

(هـ) الإرادة الإلهية :

ينكر النظام إضافة الإرادة إلى الله إضافة حقيقية ، ذلك لأن الإرادة في إطلاقها على الله على نوعين : إما إرادته لأفعاله ، وإما إرادته لأفعال عباده . أما إرادته لأفعاله فتفسر بأنه خلقها وأنشأها : « إن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها ، وإرادته للتكوين هي تكوين^(١) . أما إرادته لأفعال عباده فعناه أنه أمر بها أو مجبر عليها أو ناه عنها : « الوصف له بأنه مريد لأفعال عباده فعناه أنه أمر بها والأمر بها غيرها . نقول إنه مريد للساعة . معنى ذلك أنهم يحاكم بتلك الساعة مخبر بها » ، وينبغي أن نلاحظ أن إرادته لأفعاله هي أفعاله ، وإرادته للتكوين هي التكوين ، ولكن فيما يخص أفعال العباد يقول : « إن الأمر بأفعال العباد والحكم بها غيرها »^(٢) أى أن أمر الله أن يعمل ، ونهيه عنه غير حدوث الفعل أو عدم حدوثه من المخلوق ، وفكرة عدم الإضافة الحقيقية للإرادة إلى الله نشأت عند النظام من تصوره للإرادة بأنها تستلزم حاجة من جانب المريد ، تعالى الله عن ذلك .

٢ - العالم الطبيعي

(١) خلق العالم :

ذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن : معادن ونبات وحيوان وإنسان . ولم يتقدم خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه . أما التقدم والتأخر فلا يكون في وجودها أو في حدوثها وإنما في صدورهما عن أماكنها ، أى أن الله أكن بعض الموجودات في بعض . فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أى حدثت لها حركة . وليست هذه الحركة حركة النقلة عنده بل مبدأ تغير . يقول الشهرستاني : « إنه يثبت الحركة في الوضع كما يثبت الفلاسفة الحركة في الكيف والكم والوضع والأين » أى في بعض المقولات الأرسطية ، على أن هناك خلافاً كبيراً بين النظام وأرسطو فهو يقصر الحركة على الوقت ولا يأخذ بالمقولات الأرسطية . وقد تنبه الشهرستاني إلى هذا فقال : « إن له في الجواهر وأحكامها خبط مذهب يخالف مذهب المتكلمين

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ١٩٠ .

(٢) نفس المصدر : ص ١٩١ .

والفلاسفة^(١). ويضيف ابن الراوندى إلى هذا « أنه محال عند النظام في « قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً ». وينقض الخياط هذا نقضاً شديداً ، ويقول إن النظام كان يذهب إلى أن الله يقدر على أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا إلى غاية ولا إلى نهاية ، ثم إذا كان الله قد خلق الموجودات جملة فإن آياته ومعجزاته لم يخفها إلا وقت حدوثها^(٢) .

يرى البغدادي أن النظام انفرد بهذا القول بين المسلمين : بل يخالف به أهل الأديان الأخرى من يهود ومسيحيين . وقد اختلف المسلمون قبل النظام في خلق السموات والأرض أيهما أسبق ؟ والمعتزلة نفسها : وخاصة البصرية قالت بأن الله خلق إرادته قبل مراداته . واعتقدوا جميعاً بأن بعض الأجسام حدث قبل بعض الآخر . وأبو الهذيل يرى أن خلق قوله للشيء « كن » قبل خلقه للأجسام والأعراض . أما قول النظام عند البغدادي فهو يساوى ، أو هو أشد من ، قول الدهرية ، وهؤلاء قالوا بأن الأعراض كلها كامنة في الأجسام ، وأن وصف الأجسام بها إنما تعين بظهور بعض وكون بعض آخر . ويرى البغدادي أن كلا المذهبين : مذهب النظام في الظهور والكمون في الأجسام ، ومذهب الدهرية في كون الأعراض وظهورها سيؤيدان إلى إنكار حدوث الأجسام والأعراض^(٣) .

أما الشهرستاني فيقرر : أنه أخذ هذا المذهب عن أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة ، وخاصة الطبيعيين لا الإلهيين^(٤) . ويبدو أن الفلاسفة الطبيعيين الذين يشير إليهم الشهرستاني أنكساغوراس . والشهرستاني نفسه في كلامه عن أنكساغوراس يذكر أنه أول من قال بالظهور والكمون . ولكن هورفيتز يرجح أن النظام تأثر في مذهبه هذا بالرواقية ، وأن النظام قد تأثر بفكرة العلة البدئية عند الرواقية . وقد كتب الدكتور عبد الهادي أبو ريذة في أصول نظرية الكمون عند النظام ويناقش هورفيتز وهورتن - الأول في رده النظرية النظامية للرواقية ، والثاني في ردها لأنكساغوراس - ويبين أبو ريذة أنها فكرة نظامية أصيلة مرتبطة بأصل التوحيد عنده^(٥) .

(ب) نقد فكرة الجزء الذي لا يتجزأ وعلاقته بفكرة الطفرة :

لم يقبل النظام فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، فقال : « لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ، ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ، ولا غاية له من التجزؤ^(٦) » .

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٤ .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٣٢ - ٣٥ .

(٣) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٨ .

(٤) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٣٨ .

(٥) أبو ريذة : النظام ١٤٠ - ١٥٧ .

(٦) الأشعري - مقالات الإسلاميين ص ٣١٨ .

ونقل الخياط هذا عن النظام فقال : « أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة أجزاء لا تتجزأ وزعم أنه ليس يجزء من الأجزاء إلا وقد يقسمه الوهم إلى نصفين »^(١) ويشير إلى هذا أيضاً الشهرستاني ، ولكنه يتابع منهجه المقارن فيذكر أن النظام وافق الفلاسفة في قولهم هذا^(٢) أما البغدادي فيرى ، بعد أن شرح قول النظام ، أن فكرته عن تنامي الأجزاء إلى لا غاية ، تحيل كون الله محيطاً بالأجسام^(٣) . ولكن الخياط يذهب إلى أن قسمة « الجزء عند النظام قسمة وهمية - أى بالقوة لا بالفعل ، فيقول : « وإنما أنكر إبراهيم أن تكون الأجسام مجموعة من أجزاء لا تتجزأ ، وزعم أنه ليس هناك جسم من الأجسام إلا وقد يقسمه الوهم نصفين » أى أن النظام كما يقول الدكتور أبو ريدة كان يقول « بقسمة وهمية ذهنية احتمالية » كما يرى أن نقول الخياط تثبت أن النظام كان يؤمن بأن الأجسام متناهية في مساحتها وذريعها^(٤) .

نعود إلى سياق النقد : إذا كانت الأجسام تتجزأ ، ولا يمكن انتهاؤها إلى ما لا جزء له ، فإن المكان حينئذ يمكن انقسامه إلى أجزاء لا تنامي ، وهنا تقابل النظام مشكلة دقيقة هي : كيف نقطع في مسافة يمكن تناميها مكاناً لا نهاية له ؟ يجب النظام على هذا بفكرة الطفرة ، والطفرة عنده « هي أن الجسم قد يكون في مكان ثم يطفئ منه إلى المكان السادس أو العاشر منه من غير مضي بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر ، فإذا ما مشت نملة على صخرة من طرف إلى طرف وتكون بهذا قد قطعت مكاناً لا نهاية له ، فإن بعض ما قطعت كان بالمشى ، وبعضاً كان بالطفرة »^(٥) .

(ح) الحركة عند النظام :

إن فكرة النظام في الطفرة تتفق مع فكرته في الحركة ، فالأجسام عنده كلها متحركة ، وهي تتحرك في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة . والحركة عنده حركتان : حركة اعتماد ، وحركة نقلة . أما الأولى فهي الحركة الخفية ، وأما الثانية فهي الحركة الظاهرة . فالحركة إذن على نوعين : حركة اعتماد في المكان ، وحركة نقلة عن المكان^(٦) . والحركات كلها جنس واحد^(٧) ، ومحال أن

(١) الخياط : الانتصار ص ٣٢ .

(٢) الشهرستاني : الملل ص ٢٨ .

(٣) البغدادي : الفرق ص ١١٣ - ١٢٣ .

(٤) أبو ريدة : النظام ص ١٢٠ - ١٢١ .

(٥) البغدادي : الفرق ، ص ١٢٤ وانظر أيضاً المنية والأمل ص ٢٩ ، والملل والنحل ص ٣٨ - ٣٩ .

(٦) الأشمري : مقالات ، ص ٣٢٤ - ٣٤٧ .

(٧) نفس المصدر ص ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

تفعل الذات فعلين مختلفين ، أى لا يصدر عن الذات إلا شيء كل واحد . وهذا الكلى هو الحركة . أما السكون فلا يتحقق إطلاقاً بل إن الجسم يتحرك فيه ، أى أن سكون الإنسان في المكان معناه أنه كان فيه وقتين . ومعنى كونه فيه وقتين أنه تحرك فيه وقتين^(١) ، أى أنه يتحرك في المكان حركتين بينما نحسب أنه ساكن فيه . ويذهب النظام بالمذهب إلى نهايته : « إن الأجسام في حالة خلق الله أيضاً كانت متحركة حركة اعتماد^(٢) » .. إن أثر الرواقيين ظاهر تماماً ، فحركة الاعتماد هي حركة التوتر عند الرواقيين .

لم يوافق المعتزلة على فكرة النظام ، ولا سيما أبو الهذيل . وقد أنكر أن يتنقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يعض إلى ما قبله ، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة . بل قال إنها تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة . والحركة والسكون من الظواهر التي لا يمكن إنكارها . ولم يوافق أيضاً على فكرة أن السكون هو الكمون ، وأن الحركة هي الظهور ، فإذا ما ظهرت الأجسام ، كانت دائماً متحركة . ولم يوافق الغلاف أيضاً على أن الجسم في حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك .

(د) تكوين العالم الطبيعي :

إذا لم يكن العالم مكوناً من أجزاء لا تتجزأ ، فمن أى شيء يتكون عند النظام يتكون من أعراض ، والأعراض هي أجسام لطيفة عنده ، وهذا تفسير رواقى . ولكن العرض الوحيد الثابت هو الحركة ، والله لا يعطى الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة : « ولا يفعل الإنسان سوى الحركة » وإنه لا يفعل الحركة إلا في نفسه ، وأن الصلاة والصيام والإرادات والكراهات والعلم والجهل والكذب وسائر أفعاله حركات . وكذلك سكون الإنسان في المكان إنما معناه أنه كان فيه وقتين . وكان يزعم أن الألوان والأصوات والطعوم والآلام أجسام لطيفة^(٣) . أى أن الأعراض عندهم على نوعين : نوع أقدر الله الإنسان عليه ، ونوع لم يقدره عليه : الأول هو الحركة وما يتدرج تحتها من صفات ، والثاني ما لا دخل له في التوصل إلى معرفته وكنهه ولا يجوز أن يفعله الإنسان ، إنما يفعله الله : « إن ما حدث في غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خالقه للشيء كذهاب الحجر عند دفعة الدافع ، وانحداره عند رمية الرامي به ... إلخ » وكذلك الإدراك من فعل الله تعالى بإيجاب الخلق ، ومعنى

(١) الأشعري : مقالات ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

(٢) الاعتماد هو الدفع أو القصد - ويفسر ابن سينا الاعتماد بقوله (الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافقاً لما يمتنه من الحركة) .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠٤ .

ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر على أن يذهب إذا دفعه دافع ، وكذلك سائر الأشياء المتداولة^(١) هذا يفسر قول الشهرستاني : « إن كل ما جاوز محل القدرة من الفعل فهو فعل الله بإيجاب الخلقه ، أى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً ، وخلقه خلقاً إذا دفعه دافع اندفع^(٢) . وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً^(٣) » .

والجوهر عند النظام يتألف من اجتماع الأعراض ، ويبدو أن السبب في تصويره هذا هو أنه لما لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات فإنه لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر أو جزء منه .

٣ - الإنسان

(١) الروح والبدن :

يقول النظام : الإنسان هو الروح ولكنها متداخلة في البدن ومشابكة له ، وأن كل هذا مع كل هذا ، وأن البدن آفة عليه وحاجز وضاعط له . وحكى زرقان عنه أن « الروح هي الحساسة الداركة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة^(٤) » . الذى نستخلصه من هذا النص هو أن الإنسان عنده هو الروح وأن الجسم سجن له وآفة . وأن القوى المحسنة والمدركة إنما تعود كلها إلى النفس . وفي نص آخر ، : « الروح هي الجسم وهي النفس ، وزعم أن الروح حى بنفسه ، وأنكر أن تكون الحياة والقدرة معنى غير الحى والقوى ، وأن سبيل كون الروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة له وباعث له على الاختيار . ولو خلص منه لكائنات أفعال على التولد والاضطرار » نلاحظ أن هذا النص يعبر عن الروح بأنها جسم ولكنه في نص آخر يقول : « إنه جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف^(٥) » . ويذكر الكعبي نص النظام « إن الروح جسم لطيف مداخل لهذا الجسم الكثيف الذى هو يرى ويحس وأنه هو الفعل دون الكثيف^(٥) . وإذا كان الإنسان هو الروح فالروح هي الفاعلة لإطلاقاً ، والعلوم والإرادات حركات لها .

يحاول الشهرستاني أن يحدد المصدر الذى استمد منه النظام فكرته هذه فيقول : « وهذه

(١) نفس المصدر نفس الصفحة .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل . ص ٣٨ .

(٣) الأشعري : مقالات . ص ٣٣١ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٣٢ .

(٥) الكعبي : مقالات ص ٧٠ .

بعينها مقالة الفلاسفة ، غير أنه تقاصر عن إدراك مذهبهم قال إلى قول الطبيعيين منهم : إن الروح جسم لطيف مشابك للبدن مداخل للقلب بأجزائه المائية في الورد ، والدهنية في السمس ، والسمنية في اللبن : وقال إن الروح هي التي تكون لها قوة واستطاعة وحياة ومشية ، وهي مستطاعة بنفسها والاستطاعة قبل الفعل ^(١) .

نستنتج من هذا النص أن علاقة الروح بالبدن هي علاقة المداخلة . غير أن النظام يتناقض مع نفسه تناقضاً يينا حين يقرر بعد ذلك أن الروح هي التي تفعل وحدها وأن لها قوة واستطاعة فهي كما يقول البغدادي عنه : قادرة على الفعل قبل الفعل ولا تقدر عليه حال حدوثه ^(٢) . أما مصادر النظرية النظامية فتعددة : استمدت من الرواقية الفكرة القائلة بأن الروح جسم لطيف ، فقد قرر الرواقيون من قبل أن الروح نسمة ، والنسمة جسم لطيف . كما أن المداخلة التامة عند الرواقيين . ثم يقترب ثانياً من أفلاطون في قوله إن الجسم سجن أو ضابط للنفس . ويقترب ثالثة من الملاحب الصوفية الهندية التي تنكر ما للجسم من قيمة ولا تأخذ إلا بوجود واحد على الحقيقة ، هو الوجود الروحاني أو النفسى

(ب) الحواس :

ينكر النظام وجود حواس مستقبلية ، ويرى أن الروح هي التي تدرك المحسوسات من هذه الفتحات .. الأذن والشم .. إلخ أما أن للإنسان سمعاً هو غيره وبصراً هو غيره فلا يوافق على هذا النظام : « إن الإنسان يسمع نفسه بنفسه ، وقد يصم لآفة تدخل عليه ، وكذلك يصم بنفسه ، وقد يعمى لآفة تدخل عليه ^(٣) » أما كيفية الإدراك فهو أن يطفر البصر أو القوى البصرة ، أو بمعنى أدق ، النفس — خلال فتحة العين — إلى المدرك فتدخاله وتتصل به وتجاوره . كذلك تطفر النفس خلال فتحة الأذن وتصلك الصوت فتسمعه . وكذلك في المشموم والدوق ^(٤) .

ولكن هل الحواس من جنس واحد أو مختلفة ؟ إن سياق المذهب النظامي الذي يقول بأن الروح هي القوة الحاسة وحدها — يؤدي بنا إلى القول بأن الحواس من جنس واحد . فليس هناك اختلاف بين حاسة البصر وحاسة السمع . إذن بم تفسر اختلاف الفتحات واختلاف التعبير عنها ؟ يقرر النظام أن الاختلاف إنما يحدث في جنس المحسوس وفي مواقع الحواس ،

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ص ٦٢ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ١١٩ .

(٣) الأشعري : مقالات ص ٣٩٩ .

(٤) الأشعري : مقالات ص ٣٦٤ .

والنفس هي القوة في هذه الفتحات ، وهي تتشكل وتباين ، إذا ما أحست من خلال الأذنين تصبح سمعاً ... إلخ . وذلك على قدر ما مزجها من الموانع^(١) فالذى يمنع السمع - كقوة من قوى الروح - من وجود اللون فيه مثلاً أنه من جنس الظلام ، أى أن طبيعته ظلام تمنع من إدراك اللون ، ولا تمنع من إدراك الصوت . والذى يمنع البصر من وجود الأصوات فيه أنه من جنس الزجاج ، أى أن طبيعته زجاجية تمنع من إدراك الأصوات ، ولا تمنع من إدراك الألوان أو بمعنى أدق ، يمنع النفس من التكيف في واحد منها لطبيعة ظلامية في إدراك اللون ، ويمنع الآخر في واحد منها لطبيعة زجاجية في إدراك الصوت^(٢) .

تلك هي فكرة النظام عن الإحساس والإدراك ، وهو هنا يمزج الإحساس بالإدراك ، وأثر أرسطو طاليس واضح في علاجه لمشكلة الإحساس .

الإنسان حتى يستطيع بنفسه لا بحياة ، واستطاعته هي غيره ، وتبقى للإنسان الاستطاعة على الفعل حتى تحدث به آفة ، والآفة هي العجز : وهي غير الإنسان والاستطاعة على الفعل قبل كون الفعل ، ولا يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل قبل كون الفعل ، في حال وجود الفعل ، فالاستطاعة قدرة على الفعل قبل حدوث الفعل^(٣) يقول النظام « إن الإنسان قادر في الوقت الأول أن يفعل في الوقت الثاني ، وأنه يقال قبل كون الوقت الثاني إن الفعل يفعل في الوقت الثاني ، فإذا كان الوقت الثاني قد فعل ، فالذى قيل يفعل في الوقت الثاني قبل كون الثاني ، هو الذى قيل في الثاني إذا حدث الوقت الثاني^(٤) » .

ولكن ما هو مجال الاستطاعة عند النظام ؟ يقدر الله الناس على الأغراض والأعراض تعود على شيء واحد هو الحركة . أما غير الحركة فإن النظام يعتبرها أجساماً ، ولذا فلا يقدر الله الإنسان عليها^(٥) ، يقول النظام : « لا يجوز أن يقدر الله سبحانه أحداً إلا على الحركات ، وهي جنس واحد »^(٦) .

ويمضى النظام متطابقاً مع سياق مذهبه - الذى يقول إن الموجود لا يصدر عنه إلا فعل واحد من جنس واحد - فيقول : « إن أفعال العباد كلها من جنس واحد وهي كلها حركة » . والسكون عنده حركة اعتماد ، والعلوم والإرادات عنده في جملة الحركات ، وهي الأعراض ، والأعراض كلها من جنس واحد . فأما الألوان والطعوم والأصوات فهي أجسام متداخلة^(٧)

(١) نفس المصدر : ص ٣٤٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٢٤٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ٢٢٩ .

(٤) الأشعري : مقالات ص ٢٩٩ .

(٥) الأشعري : مقالات ص ٣٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٦٦ .

(٧) البغدادي : الفرق ص ١٢١ .

« لا يجوز أن يفعل الإنسان الأجسام^(١) ». « إن هذه الأفعال جنس واحد وإنما اختلفت لاختلاف أحكامها . وهي في الجسم جنس واحد لأنها كلها أفعال الحيوانات ، ولا يفعل الحيوان عنده فعلين مختلفين ، كما لا يكون من النار تبريد وتسجين^(٢) » .

إن الملاحظ أن النظام يحاول أن يرد الأفعال إلى أجناس عامة ، أي أنه يحاول أن يضع فكرة الكليات أولاً وقبل كل شيء :

المسائل العملية عند النظام :

أما في المسائل العملية ، أي في الأحكام الشرعية ، فللنظام آراء متعددة . ينكر النظام حججة الإجماع والقياس : أما عن الإجماع فلا يثق به لأنه يجوز لإجماع الأمة في كل عصر على الخطأ . وأما القياس فقد أحال التعبد به في المسائل العملية خاصة . وقد نسبت إليه كتب الأصول أنه أول من نادى بهذا الرأي ، وبقي مغموراً حتى ظهر بعد ذلك لدى طوائف المسلمين وعلى رأسهم ابن حزم وداود الظاهري . فرأى مذهب الظاهرية ثم ابن حزم : إنما الحججة عنده في قول الإمام المعصوم ، والإمام عنده بالنص والتعيين . وهذه فكرة عليها مسحة شيعية .

ولكن أهم مسألة تكلم فيها وأثارت بعده كثيراً من المناقشات هي مسألة الصرفة أو إعجاز القرآن . هل القرآن معجز أولاً ؟ يرى النظام أن إعجاز القرآن يتمثل فيما فيه من الإخبار عن الغيوب ، أما تأليفه ونظمه فقد كان يجوز أن يستطيعهما العباد لولا أن الله منعهم وأعجزهم أن يفعلوا هذا^(٣) ، أي أنه صرفهم عن الإتيان بمثله . يقول الشهرستاني : « قوله في إعجاز القرآن : إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجزاً حتى لو خلاهم لكانوا قادرين أن يأتوا بمثله بلاغة وفصاحة ونظماً » .

مدرسة النظام وتأثيره في مفكرى الإسلام :

شغل النظام الحياة الفكرية في حياته وبعد مماته . وظل أثره على أعظم صورة لدى أكبر عدد من مفكرى الإسلام . ويبدو أثره النافذ إما بالأخذ عنه وإما بالهجوم عليه . أما مدرسته المعتزلية فقد كانت أكبر مدرسة كلامية في العالم الإسلامى ، وأكبر تلامذته على الإطلاق هو الجاحظ . وتأثر به عدد من أعدائه كابن حزم وداود الظاهري . وهاجمه

(١) الأشرى : مقالات ٤٠٤ .

(٢) البندادى : الفرق ص ١٢١ .

(٣) الكبي : مقالات ص ٧٠ .

٥٠٣

أعنف هجوم مفكرو أهل السنة العظماء كالأشعري والباقلاني وإمام الحرمين والغزالي
وفخر الدين الرازي وغيرهم من مفكرين .
ثم عاشت أفكاره في كتب الشيعة حتى يومنا هذا .
وحسبه أنه جعل من المذهب الكلامي فلسفة نظرية صدرت عن أصالة مطلقة وفكر
مبدع .

الفصل الثامن

معمر بن عباد السلمى

يعتبر أبو عمر معمر بن عباد السلمى من أكبر فلاسفة المعتزلة ، وأكثرهم صلة بالفلسفة ، ولكننا لا نجد الكثير من الأخبار عن حياته . وقد اعتبره صاحب المنية والأول من رجال الطبقة السادسة من معتزلة البصرة . وقد عاصر معمر أبا المذلل العلاف وإبراهيم بن سيار النظام ، ومن المحتمل أن تكون شهرة كل من الفيلسوفين الكبيرين - العلاف والنظام - قد ألفت بكثير من أخبار حياته فى الظلام .

نشأ معمر بن عباد فى البصرة ، وكان أيضاً من الموالي - ويذكر أنه كان من موالى نبي سالم - وأخذ الاعتزال عن عثمان الطويل تلميذ واصل . ويذكر المعتزلة عنه أنه كان عالماً عادلاً ، وقد تتلمذ عليه بشير بن المعتز رئيس معتزلة بغداد . وهشام بن عمرو وأبو الحسين المدائنى من كبار المعتزلة وشايعهم .

اتصل معمر بن عباد السلمى بالفلسفة اليونانية وعرفها تمام المعرفة . ولقد عنى الشهرستانى بتوضيح علاقات معمر بالفلسفة ، وهو يصفه بأنه من « أعظم القدرية فى تدقيق القول بنى الصفات . ونفى القدر خيره وشره من الله ، والتفكير والتضليل عن ذلك » ، وأنه أخذ أقواله عن الفلاسفة ، وأنه كان يميل إلى قولهم . كل هذا يدعونا إلى القول بأنه اتصل بالفلاسفة اتصالاً كاملاً .

يبدو أن معمر بن عباد السلمى رحل إلى بغداد ، وأنه عانى من تتبع المهدي والرشيذ للمعتزلة . وأن الرشيد أمر بسجنه : ويقص لنا القاضى عبد الجبار قصة غريبة عن موته : وهى أن ملك السند أرسل إلى هارون الرشيد - بمشورة رجل من السمنية - إنك رئيس قوم لا ينصفون ويقتلون الرجال ، ويغلبون بالسيف ، فإن كنت على ثقة من دينك ، فوجه إلى من أناظره ، فإن كان الحق معك اتبعناك وإن كان معى تبعنى » ، فأرسل إليه الرشيد محدثاً ، فلما وصل إلى الهند أكرمه الملك وأتى بعالم سمى ليأظره : فسأله : أخبرنى عن معبودك هل هو القادر ؟ فأجاب المحدث : نعم . فسأل السمنى : أفهو قادر على أن يخلق مثله ؟ فقال المحدث : هذه المسألة من علم الكلام وهو بدعة ، وأصحابنا ينكرونه ، فصرقه الملك وأرسل إلى الرشيد بالأمر ، وضاق الرشيد وقامت قيامته ، وقال : أليس لهذا الدين من يناضل عنه ؟ فقال رجال بلاطه : بلى

يا أمير المؤمنين ، هم الذين نهيتهم عن الجدل في الدين وجماعة منهم في الحبس ، واختاروا له معمر بن عباد ، فأرسله ، وعلم السنن بالأمر ، وخاف أن يفتضح أمام ملكه -- وكان يعرفه من قبل -- فلدس من سمه في الطريق فقتله (١) .

تلك هي القصة التي يوردها عبد الجبار عن موت معمر بن عباد وهي تشير إلى أن معمر ابن عباد قد مات مسموماً ، ولكن يضعف من صحة هذه الرواية ، أن الخياط يذكر أن رسول الرشيد إلى ملك الهند لم يكن معمر بن عباد وإنما كان أبا خلدة ، ويذكر عنه الخياط أنه « كان شيخاً مقدماً في الكلام ، وكان مذهبه مذهب معمر في أفعال الطباع لا في المعاني ، وكان يقول بشيء من الإرجاء ، وقيل إنه هو الذي وجهه هارون الرشيد إلى الهند للمناظرة ، فلدس إليه خصمه من سمه في الطريق (٢) » .

أما ابن حزم فيورد قصة أخرى عن وفاة معمر فيقول « أبو المعتمر معمر بن عمرو العطار البصري مولى بني سليم أحد شيوخهم وأئمتهم » ، ثم يذكر رأيه في المعاني ، وأنه وافق الدهرية في هذا ، « وعلى هذا طلبته المعتزلة بالبصرة عند السلطان ، حتى قر إلى بغداد ومات بها غتغياً عند إبراهيم بن السندی بن شاهك (٣) » .

والمصادر أمامنا قليلة لتحقيق القصة الحقيقية لوفاة ، ونحن نتوقف في اختيار أيهما حتى نحصل على مصادر أوثق وأؤكد . غير أنه من الثابت أن هذا الشيخ المعتزلي كان له أكبر الأثر في المعتزلة من بعده . فترى الكعبي يفتخر بأن معمرأ من شيوخه في الاعتزال (٤) ، ويحكي عنه كثيراً (٥) . وينقل عنه أيضاً جعفر بن حرب (٦) وجعفر بن حرب أحد كبار المعتزلة الأتقياء الزهاد . وأن هذا كله مما يضعف قول ابن حزم إن معتزلة البصرة طلبته عند السلطان . لقد كان للرجل مقام كبير بينهم ، كما أن الخياط يتكلم عنه كثيراً في الانتصار ، وأدرجه فيمن رد على الدهرية في أن الجسم لم يزل متحركاً وحركاته محدثة . وهذا ما يثبت أن الرجل كان على قدم راسخة في الاعتزال ومقام كبير بين المعتزلة . وذكر من أصحابه إبراهيم بن السندی وأبا عبد الله السيرافي وأبا يعقوب الشحام وأبا عبد الرحمن الشافعي ووهب الدلال .

(١) ابن المرتضى : المنة ص ٣٢ .

(٢) نفس المصدر : ص ٣٤ .

(٣) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٤) البغدادي : الفرق ص ٩٤ .

(٥) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٢ .

(٦) نفس المصدر السابق ونفس الصحيفة .

فلسفته

(١) العالم الإلهي

المعاني :

لعل أبرز فكرة تميز بها معمر بن عباد فكرته المشهورة بفكرة المعاني ، « وعن هذه المسألة سمى هو وأصحابه أصحاب المعاني^(١) » فيما يقول الشهرستاني وأهم مصدر لنا يعرض لنا نظرية المعاني عند معمر هو الخياط وهاك نصه : « القول بالمعاني : وتفسيره أن معمرأ زعم أنه لما وجد جسمين ساكنين أحدهما إلى الآخر ، ثم وجد أحدهما قد يتحرك دون صاحبه ، كان لا بد عنده من معنى حل به دون صاحبه من أجله يتحرك ، وإلا لم يكن بالتحرك أول من صاحبه قال : فإذا كان هذا حكماً صحيحاً فلا بد من معنى حدث له حات من أجله الحركة في أحدهما دون الآخر . قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى : لم كان علة للحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قلت لمعنى آخر قال : وكذلك أيضاً إن سئلت عن ذلك المعنى كان جوابي فيه كجوابي فيما قبله » .

هذه هي أقوال معمر ، نقلها إلينا مؤرخ الفكر المعتزلي القديم الخياط : وتفسيرها أن كل شيء يتحرك ويسكن لمعنى فيه ، ولذا المعنى معنى آخر وهكذا إلى ما لا نهاية . ويتقل لنا الأشعري أقوال معمر نفسها فيذكر أن معمرأ كان يقول « إن الجسم إذا تحرك فإنما يتحرك لمعنى هو الحركة ، لولاه لم يكن بأن يكون متحركاً أول من غيره ، ولم يكن بأن يتحرك في الوقت الذي يتحرك فيه أول منه بالحركة قبل ذلك . وإن كان ذلك ، فكذلك الحركة : لولا معنى له كانت حركة المتحرك ، لم تكن بأن تكون حركة له ، أولى منها أن تكون حركة لغيره ، وذلك المعنى كان لمعنى ، لأن كانت الحركة حركة للمتحرك لمعنى آخر ، وليس للمعاني كل ولا جميع ، إنما تحدث في وقت واحد^(٢) . وهذا نص خطير .. إنه يوافق تماماً ما نقله الخياط عن معمر ، ولكنه أكثر تطويلاً ، وهو يوضح لنا حقيقة المعاني أنها لا كل لها ولا جميع ، هي إذن بسيطة أو بمعنى أدق : إنها شيء إلى . وهذه خطوة لتوضيح الفكرة توضيحاً نهائياً . ويستمر الأشعري في النقل عن معمر : ومعمر يرى أن السواد والبياض وكذلك القول في سائر الأجناس والأعراض ، أن العرضين إذا اختلفا أو اتفقا فلا بد من إثبات معان لا كل لها . وهنا توضيح هام

(١) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٠ .

(٢) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٢٧٢ .

للمعاني ، إنها ليست هي الأعراض ، وإنما هي التي تسبب العرض : « والمعاني التي لا كل لها فعل للمكان الذي حلته » أي أن هذه المعاني البسيطة تحمل في المكان الذي سببت حركته أو سكونه أو حياته أو مماته ، إنها هي التي تعطى الفعل للمكان الذي حلت فيه ، وأخيراً « لا بد من إثبات معان لا نهاية لها حلت فيه ، لأن الحياة لا تكون حياة له دون غيره إلا لمعنى ، وذلك المعنى لمعنى ، ثم كذلك لا إلى غاية » (١) .

العالم إذن تحكمه تلك المعاني ، والمقصود بالعالم هنا العالم الطبيعي ، فكل ما فيه من أعراض إنما تنسق في « شجرة المعاني » الكبرى البسيطة ، وهذه الأعراض متناهية ، فما هو إذن التفسير النهائي لهذه المعاني ؟ تنكب الباحثون الأقدمون كما سنرى فيما بعد هذا التفسير ، ولكن هناك نص رائع عند معمر لم يتنبه إليه الباحثون وهو : « أن صفات الله معان » . فالمعاني إذن هي الصفات الإلهية ، وهذه المعاني بسيطة وذلك لأن صفات الله بسيطة ، وهذه المعاني غير متناهية العدد وصفات الله غير متناهية العدد ، وهذه المعاني لا إلى غاية وصفات الله لا إلى غاية ، وهذه المعاني اعتبارات ذهنية . لأن الصفة هي اعتبار ذهني يعود إلى الذات . وبهذا حل معمر مشكلة الصفات بهذا الدقيق من الكلام وهذا الغامض منه ، ولم يتنبه الخياط إلى هذا ، وظن أن معمر أراد « تثبيت الحركة إذا كان مدار دلائل الحدث عليها وعلى الأعراض ، فأراد حيطة دلائل الحدث عند نفسه » وما لا شك أن معمر أراد أن يثبت الحركة ، وأنها حادثة وتنتهي ولكن المعنى باق ، وهو الذي يحركها . ولكن الخياط أدرك أن معمر قرر هذا « لعنايته بالترديد ونصرته » (٢) .

ولم يفهم ابن الراوندي هذا على الإطلاق حين ذكر أن معمر « كان يزعم أنه ليس يقع فعل في العالم إلا وبعه ألف فعل وما لا يتناهي من الأفعال وبمحال عنده في قدرة الله وفي قدرة غيره أن يفعل فعلاً واحداً في وقت واحد أو مائة ألف فعل ، ولا بد عنده لمن فعل فعلاً واحداً في وقت واحد من أن يفعل معه لا يتناهي من الأفعال » (٣) : لم يدرك ابن الراوندي فكرة معمر في المعاني اللامتناهية وهي صفات الله الاعتبارية ، وأنه إذا كانت الأعراض في العالم الطبيعي متناهية فإن علة الأعراض هي الصفة الإلهية ، أو بمعنى أدق : الذات (٤) .

كما أن ابن الراوندي أيضاً ذكر أن معمر يقول بأن الأمراض والسقام من فعل غير الله ، وكذلك فيما يصيب النبات ، وهذا خطأ ؛ إن معمر كان يزعم أن الله الممرض المستقم لمن أمرضه وأسقمه ، وأن أحداً لم يمرض نفسه ولم يسقمها ، وكان يزعم أن الله المصيب للنبات والزرع بالمصائب

(١) نفس المصدر السابق ، نفس الصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار ص ٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٤ .

(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ .

التي تكون من قبله ، فأما ما أصاب الزرع من ظلم الناس وجورهم فإن الله من ذلك برىء ، وهو من فاعله من ظلمة الناس ، كما أن معمرأ يذهب إلى أن الله « خلق الموت والحياة » .

إن معمرأ يذهب إذن إلى أن كل شيء إلى غاية ، ولكن شيئاً واحداً فقط إلى لا غاية هو « المعاني » ، أو بمعنى أدق ، نحن أمام أروع تفسير للقدرية الإلهية التي هي الذات اللامتناهية ، وهي وحدها مصدر الفعل ، وهي وحدها مسببة الحركة والسكون ، والموت والحياة ، وهي وحدها البسيطة المبدأ اللامتغير الثابت في الوجود ولكن يصدر عنها التغير في الوجود .

ولقد أخطأ ابن حزم في موضعين - وقد راعه هذا التسلسل في المعاني وهو يتكلم عن مذهب معمر في المعاني - فيقول في موضع بأن معمرأ كان يذكر « أن في العالم أشياء موجودة لا نهاية لها ، ولا يحصياها البارئ تعالى ولا أحد أيضاً غيره ، ولا لها عنده مقدار ولا عدد ، وذلك أنه كان يقول بأن الأشياء تختلف بمعان فيها ، وأن تلك المعاني بمعان أخرى فيها ، وتلك المعاني تختلف بمعان أخرى فيها وهكذا بلا نهاية^(١) » . ولم يذكر معمر أن الأشياء موجودة إلى لا نهاية ، وإنما قال بأن الأشياء موجودة بمعان لا إلى نهاية . وهذا يستدعي أيضاً خطأ استنتاجه أنه وافق الدهرية .

وفي الموضع الآخر يقول ابن حزم ، وأما معمر ومن اتبعه فقالوا إنا وجدنا المتحرك والسكون ، فأيقنا أن معنى حدث في المتحرك به فارق السكون في صفته ، وأن معنى حدث في السكون به أيضاً فارق المتحرك في صفته : وكذلك علمنا أن في الحركة معنى به فارقت السكون ، وأن في السكون معنى به فارق الحركة . وكذلك علمنا في ذلك المعنى الذي به خالفت الحركة السكون معنى به فارق المعنى الذي به فارق السكون . وهكذا أبداً أوجبوا أن في كل شيء في هذا العالم من جوهر أو عرض - أي شيء كان - معاني ، فارق كل معنى ما عداها في العالم ، وكذلك أيضاً من تلك المعاني ، لأنها أشياء موجودة متغايرة ، وأوجبوا بهذا وجود أشياء في زمان محدود في العالم لا نهاية لعددها ويرى ابن حزم أن معمرأ طبق هذا في الكفر والكافر والإيمان والمؤمن ، ويرى أن هذا التسلسل لا إلى نهاية . وهو يرى أن الجواهر تختلف بغيرية فيها ، وكذلك الأعراض ، وهكذا في كل شيء : فكل شيئين وقعا تحت نوع واحد - مما يلي الأشخاص ، فإنهما يختلفان بغيريتهما ، فإن كانا وقعا تحت نوعين ، فإنهما يختلفان بالغيرية في النوع أيضاً . والغيرية أيضاً لها نوع جامع لجميع أشخاصها ، إلا أن كل ذلك واقف عند حد من العدد لا يزيد^(٢) وهذا ما يقلق ابن حزم .. اللاعددية في المعاني ، ولكنه يخلط بين المعاني والجواهر والأعراض .

ولقد أخطأ البغدادي حين قال بأن معمرأ يدعي أن كل نوع من الأعراض الموجودة في

(١) ابن حزم : الفصل ، ج ٤ ص ١٩٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٥ ص ٤٦ .

الأجسام لا نهاية لعدده^(١). إن معمرا لم يذكر أن الأعراض لا متناهية . وإنما ذكر أن المعاني لا متناهية ، وما يورده البغدادي نفسه بعد ذلك يثبت هذا : « إنه قال (أى معمرا) إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به فتلك الحركة اختصت بمحله لمعنى سواها . وذلك المعنى يختص بمحله لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه ، وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه لا إلى نهاية . وحكى الكهبي عنه في مقالاته : إن الحركة عنده إنما خالفت السكون لمعنى سواه ، وكذلك السكون خالف الحركة لمعنى سواه ، وإن هذين المعنيين مختلفان لمعنيين غيرهما ، وهذا القياس معتبر عنده لا إلى نهاية^(٢) .

ومن هذه النصوص يتبين لنا أنه لا يقول بحدوث لا نهاية خاكما ظن البغدادي . ولا يذكر أن الأعراض غير متناهية ، بل المعاني المسببة للأعراض هي وحدها غير متناهية : وأن معمرا لا يقل إطلاقاً بوجود حوادث لا يحصيها الله تعالى .

وكذلك أخطأ الشهرستاني حين ذكر أن معمراً يقول إن الأعراض لا تنهاى في كل نوع ، وأن كل عرض قام بمحل فلنما يقوم به لمعنى وجب القيام به . وأن ذلك يؤدي إلى التسلسل . وزاد على ذلك فقال ، الحركة خالفت السكون بمعنى أوجب المخالفة — لا بدأها ، وكذلك مغايرة المثل ومثاله وتضاد الضد ، كل ذلك عنده لمعنى^(٣) ، فمعمرا لا يقول على الإطلاق بأن الأعراض لا تنهاى في كل نوع . وإنما يقول بأن المعاني لا تنهاى . والمعاني غير الأعراض عنده .

وأما إذا انتقلنا إلى المحدثين فلنأنا نرى هورفيتز يقرر أن معمرا يضع خمس مقولات هي الوجود والحركة والسكون والاتلاف والغيرية ، وأن هذه هي بعينها مقولات أفلاطون . ويذهب هورفيتز إلى أن معمراً كان تلميذاً أميناً لأفلاطون ، وبخاصة أن مصطلح « المعاني » هو ترجمة أمينة « للمثل » ، فهناك صلة بين المذهب الأفلاطوني المثالي وبين مذهب المعاني عند معمرا . ولكن هذا خطأ إذا فهمنا المعاني — كما بينت — على أنها صفات الذات ، أو بمعنى أدق هي قدرة الله اللامتناهية .

ويذهب العلامة الكبير محمود الحفصيري في مقالاته في مجلة المعرفة عام ١٩٣٥ عن الآثار الأفلاطونية في المعتزلة القدماء إلى رأى آخر وهو أن : « مقالة معمرا تذكرنا بانتقاد أرسطو وشرحه للمثل الأفلاطونية ، ولا سيما للحجة التي سماها « الرجل الثالث » . إذ أن هذه الحجة تضع حداً ثالثاً لما هو مشترك بين المحسوس والمثال ، ثم أنها تضع فوق ذلك حداً رابعاً لما هو مشترك بين هذه الحدود الثلاثة وهكذا إلى ما لا يتناهى . تأثر معمرا بشرح أرسطو لأفلاطون

(١) البغدادي : الفرق ص ٩٢ - ٩٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ .

(٣) الشهرستاني : الملل ، ج ١ ص ٩٠ .

ووافق عليه ، ولا سيما ونحن نعرف أن أرسطو كان من أهم مصادر معرفة أفلاطون عند المسلمين وعلى ذلك فإن معمرًا يثبت أن المعاني هي أشياء موجودة ، وفوق ذلك هي موجودة بذاتها ، ثم يثبت أيضاً وجود كثرة لا تنهى من المعاني الخارجة عن العالم الحسى .

والى أرى أن هذا بعيد كل البعد عن مذهب معمر ، وأن المعاني ليست كما يذكر العلامة المرحوم محمود الخضيرى « أشياء » إن الأشياء سواء أكانت جواهر أو أعراضاً لها معان ، ولكن المعاني نفسها ليست أشياء ، إنما هي القدرة ، أو تحقق القدرة ، ولا يمكن للأشياء أن تكون موجودة بذاتها إن الموجود بذاته هو الله فقط . فلا محل إذن للقول بأن معمرًا تأثر بأفلاطون ، كما شرحه أرسطو .

ومن هذا الامتحان للنصوص . يتبين لنا ما فى فكرة المعاني عند معمر من أصالة . لقد حل بها مشكلة الصفات من ناحية . والنظام المتناسق فى العالم حركة وسكوناً وحياة وموتاً . من ناحية أخرى ، أو بمعنى أدق . لقد حل بها مشكلة التغير والثبات . ومشكلة الأعداد .

١ - الله

حاول الشيخ البصرى تنزيه الله تنزيهاً مطلقاً . وغالى فى نفي الصفات أكثر مما فعل المعتزلة . يقول البغدادي بأنه كان ينكر أن الله قديم مع وصف له بأنه موجود أزلي^(١) والسبب فى هذا أن القديم أخذ من قدم يقدم فهو قديم ، وهو فعل كقولك أخذ . منه ما قدم وما حدث . ووصف الله بالقديم يشعر بالتقدم الزمانى . وجود البارى ليس بزمانى . وهنا يتضح لنا السبب الذى من أجله بنى معمر صفة القديم . وهو أن يضع الله خارج مقولة الزمان^(٢) .

ويبدو أن صفة القديم أخذت مكاناً هاماً فى مجامع المتكلمين . والسبب فى هذا أنه لم يرد فى النصوص الدينية وصف الله بالقدم ، ولذلك اختلفوا فى حمل هذه الصفة عليه ، فبينما يرى بعض المعتزلة أن الله قديم بمعنى أنه لم يزل كائناً لا إلى أول وأنه المتقدم لجميع المحدثات لا إلى غاية ، يرى بعضهم الآخر وعلى رأسهم عباد بن سليمان أن معنى قولنا فى الله إنه قديم ، أنه لم يزل ، ومعنى لم يزل هو أنه قديم . بل أنكر عباد القول بأن الله كائن متقدم للمحدثات ، وقال لا يجوز أن يقال ذلك . ويذهب بعض من معتزلة بغداد أن معنى قديم أنه إله . ويذهب أبو الهذيل العلاف كما رأينا من قبل . إلى أن معنى قديم هو إثبات قدم الله هو الله وبأقوى شيخ السنة الكبير عبد الله بن كلاب ، فيرى أن معنى قديم أن له قدماً . وينكر ابن حزم أن يوصف الله بصفه

(١) البغدادي : الفرق . ص ٩٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ٦٥ .

إطلاقاً أو أن تطلق عليه صفة لم يرد ظاهراً في القرآن . كل هذا جعل معمرأ ينكر إطلاق صفة القدم على الله . غير أن نصوصاً أخرى يوردها الأشعري عن معمر تقول : « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا حدث المحدث^(١) » و « لا أقول إن الباري قديم إلا إذا أوجد المحدثات^(٢) » أي أن الله لا يقع تحت أى تقييد زمانى وحتى لو كان فى هذا التقييد الزمانى لإثبات للقدم أو للأزلية ، وإنما القدم اعتبارى ذهنى نضعه نحن فقط إذا أوجد الله الحادث . وهذا تنزيه دقيق أو دخول فى لطيف الكلام وغامضه .

وهذا التنزيه الدقيق دعاه أيضاً إلى أن يقرر - كما قرر أبو الهذيل العلاف من قبل - أن الخلق غير المخلوق ، والإحداث غير المحدث ، فالإرادة أو كلمة التكوين ، أو إيجاد الأشياء بعد أن لم تكن ، أو الإرادة المؤثرة فى الأشياء ليست من الله ، والإرادة - كما نعلم عند المعتزلة - هى الذات ، أو بمعنى أدق نحن هنا أمام إرادتين كما رأينا عند أبى الهذيل ؛ إرادة قديمة هى الذات ، وإرادة مؤثرة ليست هى الذات بل هى كلمة التكوين أو كلمة كن : أو الإحداث ، وكلمة التكوين ليست هى الأشياء المكونة . . هنا تمييز دقيق بين الله وبين المخلوقات ، وبين إرادة الله المؤثرة وبين الموجودات نفسها . ولكن هل نستطيع أن نرى فى هذا ما يقال له « الحد الأوسط » بين الله وبين العالم ؟ وأن يكون معمر قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة كما يذهب دى بور عن نفس الفكرة عند أبى الهذيل العلاف ؟ لا نجد فى النصوص التى بين أيدينا ما يوحى بأن المعتزلة عامة - وأبأ الهذيل ومعمر خاصة قد حاولوا وضع حد وسط بين الله والمخلوقات ، وإنما أرادوا فقط تنزيه الله بكل وسيلة ممكنة - فرأوا أن إرادة الله هى الله . ولكن كيف حدث المخلوق؟ بإرادة حادثة ، أو بإرادة كصفة فعل . وهى حادثة ، وهى غير الله وغير المحدث ، وهذه الإرادة الحادثة هى كلمة التكوين فى بساطة . أما العقول المقارنة والوسطى وعقول الأفلاك والمثل ... إلخ . فهذه أشياء لم تطرأ أبداً على عقل كل من شيعى المعتزلة - العلاف ومعمر .

ولكن لماذا خلق الله الخلق ؟ أو بمعنى أدق هل خلق الله الخلق لعله أرلأ ؟ نجد أمامنا أقوالاً أربعة : أما أبو الهذيل فيرى أن الله خلق الخلق لعله هو الخلق ، « والخلق هو الإرادة والقول »^(٣) أى قول كن . وأنه إنما خلق الخلق لمنفعتهم ، ولولا ذلك لما كان وجه خلقهم ، لأن من لا يتنفع بمن يخلق ولا يزيل بخلقه عنه ضرراً ، ولا يتنفع به غيره ، ولا يضر به غيره ، فهو عاثر ، فالخلق إذن خلق لعله خارجة عن الخلق ، أما النظام فيرى أن الله خلق الخلق لعله وهى المنفعة ، والعله هى الغرض فى خلقه لهم وما أراد من منفعتهم . وأنكر وجود علة معه لما كان مخلوقاً ، أى

(١) الأشعري : مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(٢) نفس المصدر : ج ١ ص ١٨ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ٢ ص ٣٣٨ .

العلة خارجة عن الله ، بل هي مع الخلق نفسه . أما معمر فقد أعاد العلة لله ، فאלله خلق الخلق لعلة ، والعلة لعلة ، وليس للعلل غاية ولا كل . ولكن هل كان معمر يعلم بما يؤدي إليه قوله هذا : إن الله علة العلل ومعنى المعاني ، فعلة الخلق تعود إليه ؟ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل هذه خطوة لوحدة الوجود وهدم للمذهب المعتزلي المنزه ؟ لعل عباد بن سليمان قد أدرك هذا بعد معمر فقال : « خلق الله سبحانه الخلق لا لعلة »^(١) .

أما العلم — وهنا نجد معمرًا يطبق نظريته في المعاني فيقول « إن الباري عالم بعلم ، وإن علمه كان علمًا له لمعنى . وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية . وكذلك قوله في سائر صفات الذات . فقال في الله عز وجل بالمعاني وإنه عالم لمعان لا نهاية لها ، قادر حتى سميع بصير لمعان لا غاية لها » ، وهذا يوضح لنا تمامًا ما سبق أن قلناه عن المعاني عند معمر من أنها صفات الذات ، أو هي اعتبارات ذهنية ، وأن علم الله له معنى . ولما كان العلم هو الذات والذات هي العلم ، والذات لا نهاية ، فالعلم أو المعاني المتصلة بالعلم لا نهاية . ولكن كيف يتحقق العلم ؟

ينقل الشهرستاني عن جعفر بن حرب أن معمرًا كان يقول : « إن الله تعالى محال أن يعلم نفسه لأنه محال أن يكون العالم والمعلوم واحدًا ، ومحال أن يعلم غيره ، كما يقال محال أن يقدر على الموجود من حيث هو موجود وينقل ابن الراوندي عن معمر أنه كان يقول « إن من زعم أن الله يعلم نفسه فقد أخطأ ، لأن نفسه ليست غيره ولا بد أن يكون المعلوم غير العالم » وهنا تنضح لنا فكرة معمر ، إنه ينكر علم الله لنفسه ، لأن هذا يقتضى وجود العالم والمعلوم ، أى وجود ثنائية في الذات الإلهية ، ومن هذه الوجهة من النظر أنكر علم الله لنفسه ، أما علمه لغيره فيشرحه الشهرستاني بأن الرجل كان يميل إلى « الفلاسفة » والفلاسفة ترى أن علم الله ليس علمًا انفعاليًا ، أى لا يتفعل تبعًا للمعلوم ، بل علمه علم « فعلى » فهو من حيث هو فاعل عالم ، وعلمه هو الذى أوجب الفعل ، وإنما يتعلق بالموجود حال حدوثه لا محالة ، أى لا يجوز تعلق بالمعدوم على استمرار علمه ، وإنما يتعلق علم الله بالموجود . ويرى الفلاسفة ، أن الله علم وعقل ، وكونه عقلًا وعاقلاً ومعقولًا شئ واحد . أثر هذا — فيما يرى الشهرستاني — في معمر فذهب إلى القول بأن الله لا يعلم نفسه ولا يعلم غيره . ويورد الشهرستاني قول عباد بن سليمان وهو يشرح مذهب معمر أنه قال « لا يقال يعلم نفسه ، لأنه يؤدي إلى تمايز بين العالم والمعلوم . ولا يعلم غيره ، لأنه يؤدي إلى أن يكون علمه من غيره يحصل »^(٢) . والعلم هو الذات والذات هي العلم ، لا انقسام فيها ولا تعدد ، وهو فوق العلم ، فلا هي في حاجة إلى أن تعلم ذاتها ، ولا أن تستمد علمها من الحادثات المعلومات .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢) الشهرستاني : الملل ج ١ ص ٩٢ .

ومن العجيب أن المصدر المعتزلي الوحيد الذي بين أيدينا ينكر نسبة هذا المذهب إلى معمر ، فيقول الخياط ردّاً على ابن الراوندي : « كيف تكون حكايته عن معمر صحيحة ، والإنسان عند معمر قد يعلم نفسه وليست غيره . فكيف يحيل أن يكون الله جل ذكره يعلم نفسه ويعلم أن نفسه ليست غيره » (١) وندهش أن يذكر أعداء المعتزلة المذهب صحيحاً ثم يقومون بالزامات خاطئة عليه ، ويأتى مؤرخ المعتزلة فيورد المذهب خاطئاً ، ولا يستنتج منه شيئاً .

وينكر معمر القدرة . ويذكر الأشعري أن المسلمين جميعاً إلا معمرأ أجمعوا على أن الله قادر على العرض والحركات والسكون والألوان والحياة والموت والصحة والمرض والقدرة والعجز وسائر الأعراض .

وفي موضع آخر يذكر أن معمرأ يقول بالتعجيز لله ، فلا يصفه بأنه قادر إلا على الجواهر ، أما الأعراض فلا يوصف الله بالقدرة عليها ، وأنه ما خلق حياة ولا موتاً ولا صحة ولا سقماً ولا قوة ولا عجزاً ولا لوناً ولا طعماً ولا ريحاً ، وأن هذا كله « فعل الجواهر بطبائعها » . ويعلل معمر هذا بأن « من قدر على الحركة قدر أن يتحرك ، ومن قدر على السكون قدر أن يسكن . كما أن من قدر على الإرادة قدر أن يريد ، وأن البارئ قد يريد ويكره ، وذلك قائم به لا في مكان ، تحريكه وتسكينه قائم به وهو إرادة » (٢) .

هنا يتبين لنا العلة في أن معمرأ ينكر قدرة الله على الأعراض : إنه يريد تنزيه الله عن المكان ، لأن المكان يستلزم التحرك والسكون ، والله منزّه عن الحركة والسكون ، فإذا قدر الله على العرض — عرض الحركة — لحقه عرض الحركة ، إن من يحرك يتحرك ، ومن يسكن يسكن ، والله منزّه عن هذا .

وكما أنكر معمر إطلاق القدم على الله ، أنكر إطلاق القدرة عليه . إن قدرة الله فقط إنما تجوز في منح الوجود للمعدوم ، منح الموجود للمادة شبه الأولى التي منها تتبع الموجودات ، أما الموجود من حيث هو حادث في الوجود فلا تتعلق به قدرة الله ، وإلا تعلقت بحادث .

وقد هاجم ابن الراوندي معمرأ هجوماً عنيفاً في قوله بفعل الجواهر بطبائعها ، يقول : « وكان معمر يزعم أن ألوان السموات والأرض وما بينهما وكل ذى لون وطعموهن وأرائجهن وحرهن وبردهن فعل لغير الله . وأنه لا يقع من حى قادر مميز ، ولا يفعله إلا الموات الذى ليس بعالم ولا قادر » . ولكن الخياط يرد عليه بنص رافع يقول فيه « إن معمرأ كان يزعم أن هيئات الأجسام فعل للأجسام طباعاً ، على معنى أن الله هيأها بحيث تفعل هيئاتها طباعاً . وكان يزعم

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ .

(٢) الأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٥٤٨ - ٥٤٩ .

مع ذلك أن الله هو الملون للسماء والأرض ولكل ذى لون بأن فعل تكوينها^(١) بل إن الخياط يرد أيضاً بأن ابن الراوندى يوافق معمرًا في أفعال الطبائع فيزعم أن حركات الفلك وكل ما اشتمل عليه الفلك من ذى حركة أو سكون وتأليف واختراق ومماسة ومباينة فعل غير الله . وأنه لا يقع من الحى القادر المميز ولا يقع إلا من الموت الذى ليس بعالم ولا قادر ولا حى فكيف يعيب معمرًا بقول هو يقول به ! ؟

ويشرح الشهرستاني المذهب فيذكر أن الله تعالى لم يخلق شيئاً غير الأجسام : فأما الأعراض فلإنها من اختراعات الأجسام .. إما طبعاً كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلويح . وإما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق^(٢) .

وإذا كان معمر ينكر خلق الله للأعراض — والقرآن عرض عند أكثر المعتزلة — فهل لم يخلق الله القرآن ؟ يقول الأشعري إن أصحاب معمر يذهبون إلى أن القرآن عرض ، والأعراض تنقسم إلى قسمين : قسم منها يفعلها الأحياء . وقسم منها يفعلها الأموات . ومحال أن يكون ما يفعلها الأموات فعلاً للأحياء . والقرآن مفعول . وهو عرض : ومحال أن يكون الله فعله على الحقيقة ، لأنهم يحياون أن تكون الأعراض فعلاً لله . وزعموا أن القرآن فعل للمكان الذى يسمع منه ، إن سمع من الشجرة فهو فعل لها . وحيثما سمع فهو فعل للمحل الذى حل فيه^(٣) وهنا يتابع معمر المذهب المعتزلى الذى ينكر أن يكون لله كلام قديم بجانب الذات . أو يصدر عنه كلام بآلة أو صوت . وإنما خلق فى الشجرة كلاماً هو الذى سمعه موسى . وخلق فى الملك كلاماً هو الذى سمعه الرسول صلى الله عليه وسلم . وإذا نطق الرسول بالقرآن فالقرآن فعل الرسول ، ولكنه مخلوق لله .

وقد كانت مشكلة قدم القرآن وخلقه مشكلة العالم الإسلامى فى ذلك الحين . ولذلك نرى البغدادى يضيق أشد الضيق برأى معمر ، ويرى أنه أنكر خلق الله للأعراض وأنكر مع ذلك صفات الله الأزلية لكى ينكر أن لله كلاماً . إذ لم يمكنه أن يقول إن كلامه صفة له أزلية . كما قال أهل السنة والجماعة — لأنه لا يثبت لله صفة أزلية . لم يمكنه أن يقول إن كلامه فعله كما قال سائر المعتزلة . لأن الله سبحانه عنده لم يفعل شيئاً من الأعراض : والقرآن عنده فعل الجسم الذى حل الكلام فيه وليس هو فعلاً لله تعالى ولا صفة له . فلا يصح على أصله أن يكون له كلام على معنى الصفة ولا على معنى الفعل^(٤) . ولقد تغالى البغدادى بعد ذلك فى إزماته ،

(١) الخياط : الانتصار ، ص ٥٣ - ٥٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ٨٩ .

(٣) الأشعري : مقالات ، ج ١ ص ١٩٢ - ١٩٣ .

(٤) البغدادى : الفرق ص ٩٢ .

فيقول : « وإذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ونهى وتكليف . وهذا يؤدي إلى رفع التكليف وإلى رفع أحكام الشريعة .. وما أراد غيره لأنه قال بما يؤدي إليه » . وكذلك ذهب الشهرستاني في الملل وهذا خطأ ، فمعمر بن عباد كان يحاول أن ينزه الله إلى أكبر حد ، فأخطأ الطريق ، ولكنه لم يذهب إلى هذه النتائج الخطيرة . لقد كان رجلاً من كبار المدافعين عن الإسلام والمكافحين عنه على طريقته المعتزلية .

٢ - العالم الطبيعي

الجسم الطبيعي :

بينما نرى هشام بن الحكم - عدو المعتزلة الكبير ومعاصر أبي الهذيل والنظام ومعمر بن عباد - يضع تعريفاً ميثاقياً للجسم فيقول إنه موجود وإنه شيء وإنه قائم بنفسه^(١) ، نرى المعتزلة اللهم إلا الإسكافي - يعرفون الجسم « هندسياً » أو بمعنى أدق . يتكلمون عن أبعاده الظاهرة ولا ينظرون إلى ما وراء هذا . فيقول أبو الهذيل : « الجسم هو ما له يمين وشمال وظاهر وبطن وأعلى وأسفل وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء أحدهما يمين والآخر شمال ، وأحدهما ظهر والآخر بطن . وأحدهما أعلى والثاني أسفل » أي أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده فقط . ويتكون الجسم عند أبي الهذيل من أجزاء لا تتجزأ على أن يكون عدد هذه الأجزاء ستة ، حيثئذ يتحرك الجسم ويمكن ويجامع غيره ويجوز عليه السكون والمماس . ويشمل الاون والطعم والرائحة وغير هذا من أعراضه^(٢) .

أما النظام فهو أيضاً يعرف الجسم بأبعاده وعمقه . فيقول الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه لا يحدد أبعاده كما فعل أبو الهذيل ، لأنه ينكر فكرة الجزء الذي لا يتجزأ . وأنه ليس لأجزائه عدد يوقف عليه . وأنه لا نصف إلا وله نصف . ولا جزء إلا وله جزء^(٣) .

أما معمر بن عباد فيرى - متابعاً للنظام - أن الجسم هو الطويل العريض العميق ، ولكنه يتابع أبا الهذيل في أن الجسم مكون من أجزاء لا تتجزأ . وأقل الأجسام ثمانية أجزاء ، فإذا اجتمعت الأجزاء وجبت الأعراض : وهي تفعل الأعراض بلينجاب الطبع : ومعمر من القائلين بفعل الطبائع كما رأينا من قبل . ثم إن كل جزء يفعل من نفسه ما يحله من الأعراض ، وإذا انضم جره إلى جزء حدث طول . وإذا انضم جزؤه إلى هذين الجزأين حدث عرض . ويتكون

(١) الأشعري : مقالات ج ٢ ص ٣٠٤ .

(٢) نفس المصدر ، ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٤ .

العمق بأن يطبق على هذه الأربعة الأجزاء السابقة أربعة أجزاء أخرى .. فتكون الثمانية الأجزاء جسماً عريضاً طويلاً عميقاً^(١)»

ويقرر معمر أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة ومتحركة في اللغة ، « والسكون هو الكون لا غير ذلك ، والجسم في محال خلق الله له ساكن » . ويدعو أن معمر يريد بإنكار حركة الأجسام في وقت خلقها إنكار فكرة الفلاسفة المشائين من الإسلاميين بأن الحركة هي الخروج من العدم إلى الوجود ، أو من القوة إلى الفعل . إن معمر يذهب إلى شيئية المعلوم ، ولكنه يرى أن خروج المعلوم إلى الوجود ، أو منح الله الوجود للمعلوم ليس حركة ، وإنما هو خلق . ومن المحتمل أيضاً أن تكون غاية معمر أن يقصر الحركة على الله

٣ - الإنسان

شغل معمر أيضاً بحقيقة الإنسان كما شغل بها من قبل كل من أبي المنذيل العلاف والنظام . وقد صور معمر الإنسان بصورة تتفق مع مذهبه في الجزء الذي لا يتجزأ ، يقول : « الإنسان جزء لا يتجزأ ، وهو المدبر في العالم ، والبدن الظاهر آلة له . وليس هو في مكان في الحقيقة ، ولا يماس شيئاً ولا يماسه . ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم » - ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة ، وأنه يحرك هذا البدن بإرادة ويصرفه ولا يمارسه^(٢) . وقد أورد هذا النص في موضع آخر^(٣) . ويلاحظ من هذا أن معمر يفرق بين النفس والجسد : ويرى أن النفس هو الإنسان على الحقيقة : « الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، وهو عالم قادر مختار حكيم . ليس بمتحرك ولا ساكن . ولا متلون ولا متمكن . ولا يرى ولا يلمس ولا يحس ولا يمس ، ولا يحل موضعاً دون موضع ولا يحويه مكان ، ولا ينحصره زمان » . فالإنسان إذن نفس أما الجسد فهو فقط مسرح ظهور هذه النفس وهي التي تفعل : « إنه مدبر للجسد ، وعلاقته مع الجسد علاقة التدبير والتصرف » . ويرى الشهرستاني أن معمر أخذ هذا القول من الفلاسفة حيث قضوا بإثبات النفس الإنساني أمراً ما هو جوهر قائم بنفسه لا يتميز ولا متمكن . وقد أداهم هذا في رأي الشهرستاني إلى إثبات أشياء من جنس تلك الموجودات العقلية ، كالمقول المغارقة . ويرى الشهرستاني أن معمر مال إلى فكرة الفلاسفة هذه . فيميز بين أفعال النفس التي سهاها إنساناً وبين القالب الذي هو جسده ، فقال : « فعمل النفس الإرادة فحسب ، والنفس إنسان » فعمل الإنسان هو الإرادة ، وما سوى ذلك من الحركات

(١) نفس المصدر السابق : ج ٢ ص ٣٠٣ .

(٢) الأشمري : مقالات ج ٢ ص ٣٣٢ .

(٣) نفس المصدر : ص ١٣٨ .

والسكنات والاعتمادات فهي من فعل الجسد»^(١) .

ونلاحظ هنا أن معمر بن عباد يميز تماماً بين أفعال النفس وأفعال الجسد ، فبينما نطاق الأول الأفعال النفسية والعقلية ، فإن أفعال الجسد هي فقط الأفعال المادية ... وقد يقر به هذا في نظر البعض من المثالية الأفلاطونية ، ولكن ليس من المسلم أنه أخذ بها .

أما البغدادي ، فيقدم لنا مذهب معمر في الإنسان متكاملًا ، مع أنه يلزمه إلهامات متعددة. ينقل البغدادي عن معمر أنه يقول في الإنسان إنه شيء غير هذا الجسد المحسوس ، وهو حي عالم قادر مختار وليس هو متحركاً أو ساكناً أو متلوثاً ، ولا يرى ولا يلمس ولا يحل موضعاً دون موضع ، ولا يحويه مكان دون مكان . وهذه هي النفس على الحقيقة ، أو بمعنى أدق إن الإنسان هو النفس على الحقيقة .

ويحاول البغدادي أن يورد هذا الإلزام عليه : « تقول إن الإنسان في هذا الجسد ، أم في السماء ، أم في الأرض ، أم في الجنة ، أم في النار ؟ ويرد معمر على هذا بقوله : « لا أطلق شيئاً من ذلك ، ولكني أقول إنه في الجسد مدبر ، وفي الجنة منعم ، أو في النار معذب ، وليس هو في شيء من هذه الأشياء حالاً ولا متمكناً لأنه ليس بطويل ولا عريض ، ولا عميق ، ولا ذى وزن » . وهذا تمييز دقيق أيضاً بين النفس والجسم ، وسنضرب صفحاً عن إلهامات البغدادي وننتقل إلى نقطة هامة نقلها البغدادي عن الكعبي المعتزلي ، وهي أن معمر كان يقول إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة ، وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع^(٢) . وهذا تطبيق لمسألة فعل الطباع عنده : كل يفعل بطبيعته ، فالنفس لها الفكر والتعقل ، والجسم الأفعال المادية . فالمذهب منسجم متكامل ، وقطعة رائعة من مذهب فلسفي ، ولعل ظهور مصادر ووثائق جديدة عن المعتزلة تمدنا بمعلومات أكثر عن حياة وفلسفة هذا الشيخ المعتزلي العريق .

(١) الشهرستاني : الملل ، ج ٢ ص ٩٠ ، ٩١ .

(٢) البغدادي : الفرق ص ٩٣ .

المصادر العرب

الكتب المنهجية

١ - مصطفى عبد الرازق : « تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية » :

الكتاب يشمل مجموعة المحاضرات التي ألقاها هذا الأستاذ الأول لفلسفة الإسلام بالجامعات المصرية . وهو منهج أكثر منه مادة ، وقد حاول أن يعرض فيه منهجاً جديداً لدراسة الفلسفة الإسلامية . وأن يتلمس عبقرية الفلسفة الإسلامية . لا في كتب من يدعون فلاسفة الإسلام فحسب - أمى الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم - بل في كتابات المتكلمين وعلماء أصول الفقه . ومنهج مصطفى عبد الرازق صحيح في ناحية وغير صحيح في ناحية أخرى : صحيح في تلمس عبقرية المسلمين الفلسفية في كتابات الأصوليين وعلماء أصول الدين وعلماء أصول الفقه . وغير صحيح في اعتبار وجود فلسفة إسلامية أصيلة في كتابات « فلاسفة الإسلام » . ففلسفة هؤلاء الأخيرين غير إسلامية ، هي يونانية في كلياتها وجزئياتها ومزيج من الأرسطاليسية والأفلاطونية المحدثة . والفلسفة في أية أمة من الأمم هي انبعاث داخلي يعبر عن الروح الحضارى لهذه الأمة ، وليس من المعلوم أن تتشابه الانبعاثات الداخلية العقلية لأمتين مختلفتين أشد الاختلاف جنسياً وعقلياً ولغوياً . وفلسفة أمة من الأمم لا تخرج عن دائرة « السنة » التي تضعها هذه الأمة ومن خرج على هذه السنة لفظحاً من الدائرة كلها ولم يعد يمثل فلسفياً سوى فكره اللذائى ... وهذا ما حدث « لفلاسفة الإسلام » وما كان تفكير هؤلاء الفلاسفة باسم الإسلام سوى ثورة فكرية لروح الفلسفية الأصيلة إزاء فلسفة دخيلة لم تنفذ في أعماق الشعب المسلم . وقد اعتاد باحثو الفلسفة الإسلامية المسلمون أن يقرروا - تحت تأثير فكر خاطئ - أن فلاسفة الإسلام هؤلاء ، أنتجوا تفكيراً إسلامياً خالصاً أصيلاً ، أو تفكيراً موقفاً فيه عناصر إسلامية . وتابع كثير من المستشرقين هذه الفكرة غير الصحيحة ، وتناولوا فلسفة ابن سينا وابن رشد وغيرهما بالدراسات المستفيضة . ولكن انتهى الأمر بهم أو بأكثرهم إلى تقرير يونانية هذه الفلسفة . وقد تابع مصطفى عبد الرازق هذه الفكرة الخاطئة وأخذ بها ، غير أن عمله الباهر الذى لا يحسد ، هو أنه وجه الأنظار إلى عبقرية المسلمين الفلسفية في علم الكلام وعلم أصول الفقه .

٢ - على سائى النشار : « منهج » البحث عند مفكرى الإسلام » .

دار المعارف - إسكندرية ١٩٦٥

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يفسر الروح الحضارية الإسلامية في ضوء مهاجمة علماء المسلمين للمنطق اليوناني ، فأثبت أن المنطق الأرسططاليسي — منهج الحضارة والفكر اليوناني — لم يقبل في المدارس الإسلامية العقلية ، بل هوجم أفضع مهاجمة . ولفظ كاملا . واكتشف المؤلف وجود المنهج التجريبي — وقد عرفته أوروبا بعد قرون في مطلع حضارتها الحديثة — في كتابات علماء المسلمين . وأقام — بمنهج تركيبى — عناصر هذا المنهج كاملا وتبين له في نهاية الأمر أن اكتشاف وجود هذا المنهج لدى المسلمين يفسر روح الحضارة الإسلامية ، ومبانية هذه الروح للحضارة اليونانية : فبينما نجد الحضارة الأولى حضارة عملية تجريبية تتجه إلى تحقيق الفعل الإنسانى في ضوء نظرة حسية ملموسة ، نرى الحضارة الثانية حضارة نظرية تتجه إلى الجوهر الخفى للأشياء ، لكنه غير ملموس وغير محسوس ... أو بأسلوب منطقي ، نجد الحضارة الأولى حضارة استقرائية ، بينما نجد الثانية حضارة قياسية .

٣ — الدكتور إبراهيم بيوى مذكور : « في الفاسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه » .

وقد حاول الدكتور مذكور أن يثبت في كتابه أصالة المدرسة المشائية الإسلامية ، وأنها لون جديد من ألوان الفلسفة ، وأنها تتميز بجدة وأفكار لا نجد لها لدى فلاسفة اليونان .

1) L'organon d'Aristote dans le monde Arabe

La place d'Al farabi dans le philosophie musulmane.

وفي الكتاب الأول عرض رائع لأورجانون أرسطو في العالم العربي وأثره في مختلف المدارس — كلامية وفقهية وعلمية وفلسفية . وفي الكتاب الثاني عرض لآراء الفارابي ثم تطورها لدى الفلاسفة الإسلاميين المشائين من بعده ، مع محاولة لتبيين جذورها وأصالتها .

أما عن كتاب أورجانون أرسطو فقد كان كتاب مناهج البحث عند مفكرى الإسلام مناقشة له . إن المنطق الأرسططاليسي قد نقل إلى العالم الإسلامى ، وأثر — فقط — في المدرسة المشائية الإسلامية ، وبقيت المدارس الأخرى المنبثقة عن نظام إسلامى بعيدة كل البعد عنه ، تحاربه وتجاهده ، وكانت قد وضعت منطقاً يختلف عنه تمام الاختلاف — في روحه — وفي جزئياته . والدكتور مذكور يرى أنه كان لمنطق أرسطو أثره الكبير في العالم الإسلامى . ولست أرى هذا على الإطلاق : إن سيادة منطق أرسطو إنما بدأت حينما تداعى الفكر الإسلامى في القرن الخامس ، فاختلط بعلوم اليونان ، ومع ذلك لم توافق دوائر الفقهاء المتأخرين ، ولم يوافق متكلمو الأشاعرة من ناحية ومتكلمو السلف من ناحية أخرى على استخدام هذا المنطق فحاربوه أشد حارب .

أما الكتاب الثانى ، فهو عرض منهجى متناسق لفلسفة الفارابي ، ثم أثر هذه الفلسفة فيمن تلاه من فلاسفة الإسلام . والبحث كامل من الناحية الفنية ، ويتبع دقيق لأصول الفلسفة الإسلامية

المشائية في أصولها اليونانية ، ومحاولتها التوفيق بين الأفكار والمشائية والإسلام . وقد رأى الدكتور إبراهيم بيوى مذكور أن المحاولة قد نجحت وأضفت على تاريخ الفلسفة أضواءً جديدة . ولكن هذه المحاولة - فيما أرى - كانت غريبة عن روح الإسلام وعن تفكيره وعن منهجه العام . إنما تنبثق فلسفة الإسلام عن الإسلام نفسه ، عن القرآن وعن السنة ، لا عن محاولة للتوفيق والتنسيق والتلفيق . ابتعد فلاسفة الإسلام المشاءون عن الإسلام روحاً وصباً ، وعن المجتمع الإسلامى فكراً وعقيدة وحياة ، وماتت الفلسفة المشائية في العالم الإسلامى منذ عهد بعيد ، ولم تمت العقائد الكلامية حتى عهدنا هذا . وكان كتاب « في الفلسفة الإسلامية » هو محاولة الدكتور مذكور الأخيرة في بيان حقيقة آرائه التي عبر عن كثير منها في مطلع شبابه .

ولكن ينبغي أن أذكر أن الدكتور إبراهيم بيوى مذكور لم يكن على الإطلاق من مدرسة الفلسفة اليونانية التي أتت في فلسفة اليونان غاية الغايات ، وأن إليها يعود كل فكر . ولم ير الدكتور إبراهيم مذكور على الإطلاق أن فكرنا المعاصر ينبغي أن يرتبط بفلسفة أوروبا وحضارتها تحت تأثير الدعوة الخاطئة التي قدمتها مدرسة طه حسين على مسرح تفكيرنا : إنه ما دام أسلافنا قد أخذوا بفلسفة اليونان - وفلسفة أوروبا وحضارتها إنما هي امتداد لهذه الفلسفة - فعلياً إذن أن نأخذ من هذه المدرسة الأوروبية كل شيء .

لقد كان الدكتور إبراهيم بيوى مذكور يبحث في الفلسفة بحث العالم المؤرخ ، فراعته فلسفة الفلاسفة المشائين عند اليونان وعند المسلمين . فحاول في كتبه . وفي تحقيق علمي : أن يجعلها معبرة عن أصالة إسلامية . وهذا ما أنكره تمام الإنكار ... إنها فلسفة بلا شك ، ولكنها ليست تعبيراً عن فكر إسلامي وحضارة إسلامية .

ولكن حسب الدكتور إبراهيم مذكور أنه وضع أساس منهج البحث الفلسفي الإسلامى ، منهج يبحث عن الفلسفة وأصالتها ، وتكون المذاهب في صورة منهجية : وتحلل وتركيب . وقد كان الدكتور إبراهيم بيوى مذكور أحد رجال دارالعلوم الأوائل الذين اتجهوا نحو البحث الفلسفي .

٤ - الأستاذ الدكتور محمود قاسم : « مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد »

مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام .

وقد شغل الدكتور محمود قاسم في باريس باين رشد وعنى به . قدم دراساته لتسوربون عن « فلسفة ابن رشد » ، وتملكته فكرة أصالة ابن رشد وعبقريته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى . واندفع قاسم في هذا التيار بعنف بالغ . مفكراً عقلياً ، لا يرى الأصالة القوية والفلسفة الحققة إلا حيث كان العقل والمذهب العقل . . اتجاه سارفيه مذكور من قبل ، ولكن محمود قاسم ولج فيه بعنف بالغ وبمزاج حاد - كما قلت من قبل : كان أول عمل لمحمود قاسم هو « نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني » وكان هذا العمل

هو رسالته الكبرى الذى حصل بها على دكتوراه الدولة فى باريس . وقد أثبت فيها - على رغم الجميع - أن توماس الأكوينى تلميذ مؤول لنظرية المعرفة عند ابن رشد . وما أشد وقع هذا على الحلقات الأكاديمية فى باريس ، وفى فرنسا عامة وقد نشر محمود قاسم هذا الكتاب بالعربية فى مصر عام ١٩٦٤ مثلاً حياً على أصالة البحث الذى تميز به محمود قاسم ، والمعرفة الواسعة العميقة بالتراث العلمى الرشدى والتراث الفلسفى لدى توماس الأكوينى ، ثم نشر بالعربية الرسالة الصغرى التى حصل بها على الدكتوراه من باريس ، وهى كتاب « مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد » مع مقدمة جديدة فى نقد مدارس علم الكلام، مقدمة قاسية الأسلوب قاسية المعانى ، وقد أخفت كتاب مناهج الأدلة نفسه ، بل بدا كتاب مناهج الأدلة كذيل متهافت للمقدمة القوية المنطلقة ، وبدا أن الدكتور محمود قاسم لم يكن يرى فى الحقيقة لنشر الكتاب بقدر ما كان يرى إلى نشر آرائه هو ، وأن يضع - فى صورة متناقضة - نقاشه العقلى للمذهب الأشعرى . وهنا يتعلق بالعقل ، وبن زاوية العقل ينظر للمذهب الأشعرى ، ويحاول تحطيم هذا الصرح الأثم الذى عاش خلال القرون وما زال يعيش ظافراً على كل المذاهب عالياً على كل العقائد ، باقياً ما بقيت الدنيا حتى يرث الله الأرض ومن عليها . يؤمن الدكتور محمود قاسم بأصالة المذاهب العقلية وأنها هى وحدها المعبرة عن روح الإسلام ، وبهذا كانت فلسفة ابن رشد العقلية هى أقرب للقرآن من فلسفة الأشاعرة ... وكذلك كان الفلاسفة العقليون المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . ثم يرى فى جميع كتاباته تهاوت المذهب الأشعرى وأصالة مذاهب المعتزلة والماتريدية من ناحية ، والمذهب الرشدى من ناحية أخرى ، وقرب هذه المذاهب الأخيرة قرباً عقلياً من المذهب القرآنى .

وأنا لا أنكر أصالة الاعتزال ولا أصالة المذهب الماتريدى ، وأن كلا منهما يعبر عن الإسلام من وجهة من وجهات الإسلام . ولكن المذهب الرشدى لم يكن مذهباً أصيلاً يعبر عن روح الإسلام ، ولم يكن ابن رشد سوى أحد شراح أرسطو الممتازين ، تميز عن شراحه الآخرين فى العالم الإسلامى - كالكنتى والفارابى وابن سينا - بأنه تخلص من كثير من الأفلاطونية المحدثة التى ألصقها هؤلاء بأرسطو وبالأخص نظرية الفيض . كان المذهب الرشدى عودة للأرسططاليسية فى صورة أنقى مما عرفها فلاسفة الإسلام المشاءون، بل إن الدكتور محمود قاسم يقول فى كتابه ابن رشد وفلسفته الدينية . . « إن ابن رشد حاول محاولة المخلص أن يوفق بين العقائد الإسلامية وبين ما تنطوى عليه فلسفة أرسطو من آراء كان أبو الوليد يراها حققة ، وليس معنى هذا أنه حاول التوفيق بأى ثمن ، ذلك أنه لم يكن إمعة يتقيد بآراء أرسطو . أو يبذل جهده وطاقته لإقحامها على الإسلام وعقائده كيفما اتفق ، بل احتفظ فيلسوفنا باستقلال رأيه « دائماً » وهذا ما لا أوافق الدكتور محمود قاسم عليه . . إن الأصالة الحققة الفلسفية إنما نجدها فى المذهب الأشعرى ..

في عقيدة أبي الحسن الأشعري وفي عمل تلامذته من بعده، حين تمرس من المذهب في أيديهم أكبر تمرس متوافقاً مع الكتاب والسنة . وحين وضع أبو الحسن الأشعري المذهب أتى التلاميذ من بعده شرقاً وغرباً ، فأنتجوا العلم الإسلامي ولن نجد في تاريخ الإسلام من يوازي أبا بكر الباقلاني وإمام الحرمين وأبا حامد الغزالي والرازي والآمدي والعديد من فلاسفة المذهب الأشعري قديماً وحديثاً . وكان منهج ابن رشد المنطق اليوناني . ولكن الأشاعرة أنتجوا منطقاً إسلامياً آخر سبقوا به المناطق المحدثين ، ثم انتقلوا إلى وضع الميتافيزيقا الإسلامية ، مستندة على ميتافيزيقا القرآن ، فوضعوا مذهباً في الصفات يتلاءم مع هذه الميتافيزيقا، فتخبروا بمبحث الجزء الذي لا يتجزأ ، وكان قد سبقهم إليه المعتزلة . ومن العالم الطبيعي انتقلوا إلى الإنسان ومكانة الإنسان في هذا العالم الطبيعي متناسقة مع المذهب الميتافيزيقي في الله وفي صفاته . ولم ينظر الدكتور محمود قاسم إلى مذهب الأشاعرة ، متصلاً ، فأورد آراءهم في الله بدون أن يصلها بأرائهم في العالم الطبيعي أو في الإنسان ، وكانت غايته فقط أن يبين تهافت الآراء الأشعرية . فأخذ كل جانب من هذه الآراء على حدة ، وحاول أن يحطم كل واحد منها على حدة أيضاً . ورأى الحقيقة فيما اتفق فيه ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى . لقد وقف ابن رشد مع المعتزلة من ناحية والماتريدية من ناحية أخرى : لقد وقف ابن رشد مع أرسطو في معظم آرائه ، ولم يكن له فضل على الفكر الإسلامي في أي نطاق من نطاقات المعرفة . ولناخذ مثالا من الأمثلة العديدة على تحجيره العقلي مع اليونان : وهو مثال العلية .. ماذا كان موقفه منها في تهافت التهافت . سوى قبول المذهب اليوناني ؟

وماذا كان موقف الأشاعرة ؟ اكتشفوا فكرة العادة ، وهي فكرة أخذت مكانها الكبير في البحث الفلسفي العلمي الحديث، ثم فكرة « الله » الغنية في التراث الأشعري . ولست أناقش هنا تفصيلات آراء الدكتور قاسم، إن المناقشة تستلزم عرضاً أوسع للمذهب الأشعري أولاً ثم عرضاً لآراء قاسم ثانياً . وهذا ما سأفعله في الجزء الخامس من هذا الكتاب الذي سأفرده لنشأة الفكر الفلسفي اليوناني — أفلاطونياً أو رواقياً أو أرسطوطاليسياً — في الإسلام .

وقصارى القول في هذا الاتجاه : إنه اتجاه عقلي يشيد بالفلسفة إذا بنيت على أسس عقلية بحتة ويرى تهافتها إذا تخطت هذه الحدود . ومن العجب أن يكره محمود قاسم المنطق القديم ويرى الأصالة الكبرى في المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة ، ثم لا يتنبه إلى أن تراث ابن رشد كله قد أقيم على المنطق القديم . بينما أقيمت فلسفة الأشاعرة على أسس منهجية من منطق استقرائي كمي سبقوا به المنطق الحديث ومناهج البحث الحديثة . حقاً إن ابن رشد قد اكتشف بعض النواحي المنهجية الحديثة في كتاباته ولكنه أشار إليها إشارة عابرة ليست دليلاً على أنه خرج نهائياً على المنطق اليوناني . ولقد انتهت فلسفة ابن رشد ولم يعد لها بقاء ، وبقي

المذاهب الأشعرى في عقول الملايين من المسلمين وفي قلوبهم . واختفت الماتريدية ، مع أنها أقرب للأشاعرة – لا للمعتزلة كما ظن – وبقي المذهب الأشعرى ، وهربت المعتزلة إلى المذهب الجعفري أشتاتاً مبعة .

ولست أرى ضيقاً في أن يقف محمود قاسم مع المعتزلة والماتريدية ، فهما من فرق الإسلام المعبرين عن وجهة من وجهات نظر الإسلام ، ولكن هالتي هذا الالتحام الغريب بابن رشد . ولا شك أن محمود قاسم عاش مع ابن رشد معيشة أنس ومحبة ، وتبين له أثر ابن رشد الهام في الفكر الغربي المسيحي ... ولكن ماذا بقي منه في الفكر الإسلامي ؟ .

وأخيراً إن المذهب الرشدي لا يتضح على الإطلاق في كتاب مناهج الأدلة في عقائد الملة ، إن المنهج الرشدي إنما يستمد من شروح ابن رشد لكتب أرسطو وتلخيصه لها ، وفي تهافت التهافت ، وفي هذه الكتب نرى ابن رشد الأرسطاليسي المشأى . أما الكتب الصغيرة فلم تكن سوى ذر للرماد في العيون ، ومحاولة منه لخديعة كبرى ، أو لإخفاء حقيقة متابعتة لأرسطو . ولذلك من الخطأ الأكبر أن تقول إن اكتشافه لمبدأ الحتمية دليل على أنه خرج على أرسطو ، أو إن توصله إلى أن معرفة الأسباب هي العلم بالغيب لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل ، هو خروج على المنطق اليوناني في جملته .

إن محمود قاسم مفكر عقلى ، يكون هو وإبراهيم مذكور اتجاهاً عقلياً في تاريخنا الحضارى ، اتجاهاً يحاول أن يلتقى الأضواء على حقيقة الفكر الإسلامى ولكن بطريقة عقلية يرى الأصالة في انسجام المذاهب فقط ، لكنه لا يرى المنابع الحقيقية ، أو بمعنى أدق لا يريد أن تراها . إن محمود قاسم في مقدمته لمناهج الأدلة يمثل مصطفى عبد الرازق أصدق تمثيل وإن كان لم يقابله أبداً ، ولكنه لا يمثل المدرسة الإسلامية الحديثة نفسها في تطورها النهائى .

مصادر المادة

١ - الشهرستاني : « الملل والنحل » :

أهم كتاب في التراث العربي القديم يحدّثنا عن تاريخ الفلسفة يونانية أو شرقية ، مع عرض ممتاز لمختلف الفرق والطوائف الإسلامية وغير الإسلامية . وقع صاحبه في أخطاء كثيرة عن الفلسفة اليونانية وتواريخ فلاسفتها ولكن تلك الأخطاء شائعة في كتب الفلسفة في العالم الإسلامي عامة وليست وقفاً على الشهرستاني وحده ، وليس المسلمون هم المسئولين عنها ، بل من قفل كتب اليونان من ترجمة سوريان ويعاقبة ونساطرة ، والملل والنحل في حاجة إلى نشرة جديدة علمية تحقق مصادر الكتاب وبخاصة بعد أن نشر الدكتور عبد الرحمن بدوي نشرته الرائعة لكتاب فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » . فقد كان مصدراً هاماً للشهرستاني .

٢ - ابن حزم : « الفصل في الملل والنحل » :

نشر هذا الكتاب على هامش الملل والنحل . والكتاب في أسلوب جدلي ممتاز يناقش فيه هذا الإمام الظاهري مختلف المذاهب والنحل مناقشة الخبير . ومن أطرف فصوله مناقشاته للعهدين القديم والحديث ، وهي تدل على خبرة عميقة ومعرفة دقيقة لليهودية والمسيحية . علاوة على معلومات وثيقة عن فلاسفة المعتزلة . ولكنه أخطأ أخطاء شنيعة في مناقشته للمذهب الأشعري ، إن ابن حزم لم يفهم المذهب الأشعري أدنى فهم .

٣ - ابن خلدون : « المقدمة » .

لا تحتاج مقدمة ابن خلدون لتعريف ، غير أنه ينبغي أن نوجه الأنظار إلى الفصل الخاص بعلم الكلام في هذه المقدمة ، إذ هو من أدق وأطرف ما كتب عن هذا العلم كعلم - علاوة على ما يتضمنه من نظرات نقدية . وابن خلدون فيلسوف أشعري ، بث مذهبه الأشعري خلال المقدمة . كما طور منطق الأشاعرة .. المنطق الإسلامي الاستقرائي . خلال نظرة فاحصة واعية بفلسفة التاريخ .

٤ - ابن كثير : « التفسير » : وفيه تحقيق للكثير من الإسرائيليات . وتحتاج كتب التفسير عامة لدراسة نفسية ، وهي معين كبير لمعرفة أسرار الفلسفة الإسلامية .

٥ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية : مجموعة مقالات مترجمة عن الألمانية

والإيطالية - من أدق ما كتب في موضوعها. غير أن بعضها كتب من وجهة نظر خاصة قام بترجمتها إلى العربية والربط بينها الدكتور عبد الرحمن بدوي في أسلوب رائع ، وعبرة رصينة .

٦ - الغزالي : « المتقذ من الضلال » .

وثيقة « روحية » نادرة . تكلم فيها الغزالي عن تجربته الروحية بين مختلف المذاهب والآراء .
وثيقة حية . هي تعبير عن المذهب الأشعري الذي احتضن التصوف على طريقة إسلامية نابعة
من الكتاب والسنة .

٧ - الطوسي : « حاشية على محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي » .

٨ - صاعد الأندلسي : « طبقات الأمم » كتاب صغير مركز من أقدم ما كتب عن
طبقات العلماء والفلاسفة . فيه أخطاء عن مؤرخي الفلسفة اليونانية والإسلامية ومزج للمذاهب .
ولكن فيه معلومات دقيقة .

٩ - القفطي : « إخبار الحكماء بأخبار الحكماء » - يبحث في تاريخ الفلاسفة والأطباء
اليونانيين والإسلاميين . وفيه الأخطاء الشائعة التي وقع فيها مؤرخو الفلسفة الإسلامية الأقدمون
جميعاً : صاعد وابن أبي أصيبعة والشهرزوري والبيهقي . ونحن في أشد الحاجة لنشرة علمية لهذا
الكتاب القيم . وتحقيق مصادره .

١٠ - الشيرازي : « الأسفار الأربعة » . من أدق الكتب في تاريخ الفلسفة الإسلامية
عامة . وصاحبه فيلسوف ومؤرخ فلسفة .

١١ - البيهقي : « تنمة صيوان الحكمة » .

١٢ - الشهرزوري : « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » (مخطوط مصور بمكتبة جامعة
القاهرة وهو كتاب هام في تاريخ الفلسفة الإسلامية وبخاصة لدى المتأخرين) .

١٣ - الدكتور عثمان أمين : الرواقية، كتاب طيب في تاريخ الرواقية وفلسفة الرواقيين .

١٤ - مسكويه : « الحكمة الخالدة أو جاويدان خرد » (نشرة الدكتور بدوي) .

١٥ - فلوطرخس : « الآراء الطبيعية » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي) من أهم
الكتب المترجمة قديماً عن تاريخ الفلسفة اليونانية وفلاسفتها . وهو مصدر الكثيرين من
الإسلاميين في تأريخهم للفلسفة .

١٦ - المبشر بن فاتك : « محاسن الكلام » (نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي) .

١٧ - « أثولوجيا أرسططاليس » : (نشرة الدكتور بدوي) . وهو كما نعلم أجزاء من
تاسوعات أفلوطين . وهو دليل قاطع على معرفة المسلمين بالأفلاطونية المحدثة . والكتاب يمدنا
بمعلومات عن معرفة الإسلاميين لمختلف الفلاسفة .

١٨ — ابن عساكر: « تبين كتاب المفترى فيما نسب إلى الإمام الأشعري ». ويمتاز بمقدماته الرائعة التي كتبها العالم الكبير محمد بن زاهد الكوثري .

١٩ — السيوطي: « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » وثيقة نادرة تحتوي أقوال علماء المسلمين في ذم المنطق والكلام. ولا يغض من قيمة الكتاب طريقة السيوطي في التأليف — وهي النقل عن الكتب الأخرى وتضمينها في كتاب واحد . إذ أن السيوطي حفظ لنا في كتابه نصراً ضاعت كتبها الأصلية . وقد قمت بنشره — للمرة الثانية في جزأين مع تلميذتي سعاد عبد الرازق .

٢٠ — بوقلس: « الأفلاطونية المحدثه عن العرب » (نشرة الدكتور بدوي) .

٢١ — أرسطو: « كتاب النفس » (نشرة الدكتور بدوي) .

٢٢ — ابن أبي أصيبعة: « عيون الأنباء في طبقات الأطباء من أدق الكتب في تراث المسلمين العلمي والفلسفي . ويحتاج الكتاب إلى طبعة علمية محققة .

٢٣ — ابن عبد البر: « جامع بيان العلم وفضله » .

٢٤ — ابن تيمية: « مجموعة الرسائل الكبرى » . وكتب ابن تيمية بالرغم من إتجاهها الفلسفي في تاريخ الفلسفة الإسلامية . وتحتوي كتبه على معلومات رائعة عن مختلف الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية عامة .

٢٥ — ابن نباتة المصري: « شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون

٢٦ — ابن تيمية: « الرسالة الحموية » .

٢٧ — ابن الأثير: « الكامل » .

٢٨ — السمعاني: « الأنساب » .

٢٩ — الأشعري: « مقالات الإسلاميين » كتاب هام نقل إلينا أقوال الفرق والمتكلمين دون أن يتقدمها — يخالف في هذا منهجه كما يظهر في كتبه المشهورة « كالإبانة » و « اللمع » وفيما نقل عنه من نصوص : إذ أن أسلوبه فيها أسلوب جدلي على طريقة نظار المسلمين . وهذا ما يدعو إلى الشك في أن النسخة المطبوعة التي بين أيدينا هي الكتاب الأصلي للأشعري — إذ يحتمل أن يكون أحد تلاميذه جرد النسخة التي بين أيدينا من أصل الكتاب أو قام بهذا العمل أحد الحشويين من متأخري الحنابلة . ومن الغريب أن ريتز Ritter ناشر هذا الكتاب العظيم لم يتعرض لهذه البقعة إطلاقاً .

٣٠ - الإسفرايينى : « التبصير فى الدين » .

كتاب مختصر فى تاريخ الفرق ، يكاد يكون ملخصاً « للفرق بين الفرق » ويضيف معلومات جديدة للكتاب الأصيل الذى استمد منه وهو كتاب الفرق بين الفرق ، ولكنه قيم من نواح .

٣١ - الحياط : « الانتصار » .

كان إلى مدة قريبة الوثيقة الوحيدة التى بين أيدينا عن المعتزلة محررة بقلم معتزلى ، غير أن البحث عن المخطوطات فى اليمن بواسطة البعثة المصرية الرسمية ، التى أوفدت من سنين ، أدى إلى العثور على بعض المخطوطات . وقد ظهر من هذه المجموعة أجزاء متعددة من كتاب « المغنى » للقاضى عبد الجبار .

٣٢ - طاش كبرى زاده : « مفتاح السعادة ومصباح السيادة » .

يعطى هذا الكتاب معلومات وثيقة عن تاريخ مختلف العلوم الإسلامية .

٣٣ - ابن المرتضى المعتزلى : « المنية والأمل »

الكتاب فى الحقيقة من تأليف القاضى المعتزلى عبد الجبار - وأضاف إليه ابن المرتضى إضافات بسيطة .

٣٤ - البغدادى : « الفرق بين الفرق »

كتاب قيم فى تاريخ الفرق - بالرغم من مهاجمته العنيفة لغير أهل السنة والجماعة من الفرق ولكنه يمتاز بتتبع مصادر المذاهب . وكثيراً ما ينجح صاحبه فى اقتناص المصادر بذكاء نادر المثال .

٣٥ - النوبختى : « فرق الشيعة » .

كتاب هام قيم عن فرق الشيعة - كتبه عالم شيعى .

٣٦ - فخر الدين الرازى : « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » .

كتاب صغير ولكنه هام - قسم فيه صاحبه الفرق دون التقيد بالحديث المشهور « ستفرق أمتى على ثلاث وسبعين فرقة » انظر المقدمة .

٣٧ - النهجى : « ميزان الاعتدال » .

٣٨ - المسعودى : « مروج الذهب » .

٣٩ - الدينورى : « الأخبار الطوال » .

- ٤٠ - ابن خلكان : « وفيات الأعيان » .
- ٤١ - التهانوي : « كشف اصطلاحات الفنون » .
- قانون علمي ممتاز لمختلف الألفاظ الفنية في شتى العلوم الإسلامية .
- ٤٢ - الزركشي : « البحر المحيط » ٦ أجزاء مخطوطة .
- من أهم الكتب في تاريخ علم أصول الفقه - وبه نظرات علمية دقيقة. استند مؤلفه على أكثر من مائتي كتاب في علم الأصول .
- ٤٣ - الكندي : « رسائل الكندي » .
- قام الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة بالكشف عن هذه الرسائل ، نشرها في جزأين ، في نشرة رائدة عاش فيها أبو ريدة مع الكندي وبين أصالته وقربه من روح الفلسفة الإسلامية.
- ٤٤ - الإيجي : « المواقف » .
- ٤٥ - الدكتور بينيس : « مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود » -
- قام بترجمته إلى اللغة العربية الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة ، من أدق الكتب في هذه الناحية ، وإن كان مؤلفه قد سطا كثيراً على كتاب المذاهب الفلسفية اليونانية في العالم الإسلامي لسانتلاتنا ولم يذكر اسم سانتلاتنا إطلاقاً .
- ٤٦ - ابن حزم : « طوق الحمامة » .
- ٤٧ - الجاحظ : « الحيران » .
- ٤٨ - ابن تيمية : « العقيدة الواسطية » .
- ٤٩ - ابن تيمية : « العقيدة التلمرية » .
- ٥٠ - ابن تيمية : « السبعينية » .
- ٥١ - ابن تيمية : « التسعينية » .
- ٥٢ - ابن تيمية : « موافقة صريح المعقول لصريح المنقول » : وفيه معلومات وثيقة عن مختلف مفكرى الإسلام .
- ٥٣ - ابن تيمية : « مناهج السنة » : أمدنا بمعلومات هامة عن ابن كلاب وعن مفكرى الإسلام عامة . وهو وثيقة نادرة حقاً ، ويقوم الدكتور محمد رشاد سالم بإخراجه إخراجاً علمياً ممتازاً ، وقد أخرج حتى الآن الجزأين الأولين منه . وتتناول كتب ابن تيمية بنقل آراء الخصوم نشأة الفكر - أول

نقلاً أميناً ، ثم مناقشتها وهذا المنهج حفظ لنا أيضاً كثيراً من آراء الفرق التي لم تصل إلينا كتب أصحابها .

٥٤ - ديور : « تاريخ الفلسفة في الإسلام » - نقله إلى العربية مع تعليقات قيمة الدكتور عبد الحادي أبو ريذة ، بحيث بدأ الكتاب في صورة علمية رائعة . وتعليقات أبي ريذة تكاد تكون كتاباً منفصلاً عن الكتاب الأصلي .

٥٥ - جولده تسيور : « العقيدة والشريعة في الإسلام » .

نقله إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى وزميله . والمؤلف يهودي ، يدعى الأثارة في البحث وهو يلقي بأكاذيبه الكبرى .

٥٦ - الغزالي : « تهافت الفلاسفة » . من أعظم الكتب في تاريخ الفكر الإسلامي ، وقد عبر فيه الغزالي في صورة كاملة عن رأى المسلمين في العلية ، ونادى بفكرة العادة والاطراد في وقوع الحوادث .

٥٧ - شرح المحلى على السبكي .

٥٨ - الشوكاني : « إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول » .

٥٩ - التلمساني : « مفتاح الأصول » .

هذه الكتب من ٥٤ - ٥٩ من أهم الكتب في معرفة تاريخ الأصول .

٦٠ - القرافي : « نفائس المحصول » .

٦١ - شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع .

٦٢ - البيروني : « تحقيق ما للهند من مقولة » فيه دراسة مقارنة عن مذاهب الهند واليونان والمسلمين .

٦٣ - البيروني : « الآثار الباقية » : ويحوى معلومات هامة قيمة عن مذاهب ما قبل الإسلام وبخاصة الغنوصية .

٦٤ - أبو الحسن الششتري : « الديوان » .

٦٥ - أبو حنيفة : « الفقه الأكبر » .

٦٦ - أبو حنيفة : « العالم والمتعلم » .

- ٦٧ - أبو حنيفة : « رسالة أبي حنيفة إلى عالم البصرة - عثمان البني » .
وفي هذه الكتب أفكار أهل السنة والجماعة الأوائل في صورة من أجمل الصور .
- ٦٨ - الشافعي : « الفقه الأكبر » . وهو - فيما يرجح - ليس للشافعي .
- ٦٩ - ابن حنبل : « الرد على الجهمية » من أهم وأدق وأعظم الكتب التي تصور المنهج للعقل للإمام العظيم ، كما يصور مذاهب أهل السنة في صورتها الحقيقية .
- ٧٠ - الملقطى : « التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع » طبعة الكوثرى من أهم الكتب في معرفة الحركة العقلية الأولى ولكن الملقطى يميل إلى الحشو في مواضع كثيرة . كما يضع للزمامات الفرق وكأنها عقائدهم .
- ٧١ - إمام الحرمين : « الشامل » . وقد قمت بنشر الجزء الأكبر من هذا الكتاب أنا وتلميذى فيصل عون وتلميذتى سهير مختار . والشامل هو البحر الذي لا ينفد وكتاب الأشاعرة للعظيم . وبه باب طويل عن العلية ، من أعظم ما كتب في هذا الصدد .
- ٧٢ - إمام الحرمين : « الإرشاد » . وقد أملتى بمعلومات عن ابن كلاب .
- ٧٣ - الذهبي : « ميزان الاعتدال » . وهو كتاب من أهم كتب نقد الرجال ويمدنا بمعلومات قيمة عن مختلف الشخصيات الإسلامية .
- ٧٤ - السبكي : « طبقات الشافعية » وهو المؤلف العظيم في تاريخ مفكرى الشافعية مع تحقيق علمى دقيق .
- ٧٥ - جمال الدين القاسمى : « تاريخ الجهمية والمعتزلة » .
- ٧٦ - الطبري : « تاريخ الأمم والملوك » .
- ٧٧ - الأصفهاني : « أطباق الذهب » .
- ٧٨ - ياقوت : « معجم الأدباء » .
- ٧٩ - ابن عبد ربه : « العقد الفريد » .
- ٨٠ - الأستاذ زهدى حسن جارا الله : « المعتزلة » . كتاب من أدق الكتب في تاريخ المعتزلة .
- ٨١ - الدكتور البير نصري فادر : « المعتزلة فلاسفة الإسلام السابقون » كتاب فيه عرض طيب لفلاسفة المعتزلة : حاول المؤلف أن يبين فيه أصالتهم العقلية وأنهم ممثلو الفكر الإسلامى الحقيقى .
- نشأة الفكر - أول

٨٢- **المقدسى** : « البدء والتاريخ » - في ٦ أجزاء - من أهم وأقدم الكتب في التاريخ الإسلامى وبه جزء كامل عن الحياة العقلية الإسلامية والفرق الإسلامية وقد أمدنى بمعلومات قيمة . والكتاب ينسب إلى أبى زيد البلخى ولكنه في الواقع للمقدسى .

٨٣- **الدكتور أبو ريدة** : « النظام وآرائه الفاسفية والدينية » . من أهم وأعظم ما كتب في العصور الأخيرة في الفلسفة الإسلامية ، قام فيه المؤلف بدراسة تركيبية لهذا الفيلسوف المعتزلى القديم وأخرج لنا مذهبه متكاملًا في نسق رائع .

٨٤- **القاضى عبد الجبار** : « المغنى » . ظهر أخيراً ثمانية من أجزاء هذا الكتاب المعتزلى . وفيها مادة كبيرة للباحثين في المعتزلة وكان ظهوره كشفًا كبيراً في تاريخ البحث الفلسفى في الإسلام ، هذا بالرغم من أن طريقة إخراجة وتحقيقه غير علمية وغير دقيقة .

٨٥- **القاضى عبد الجبار** : « شرح الأصول الخمسة » (حققه الدكتور عبد الكريم عثمان ونشر عام ١٩٦٥) في نشرة رائعة ، كتاب من أهم كتب المعتزلة .

٨٦- **أبو طالب المكي** : « قوت القلوب » (طبعة المكتبة التجارية سنة ١٩٦١) كتاب التصوف السنى العام ، أمدنى بمعلومات قيمة عن المدرسة السالمية .

٨٧- **السلمى** : « طبقات الصوفية » (تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة سنة ١٩٥٣) في نشرة علمية رائعة) : أمدنى بمعلومات عن المدرسة السالمية .

٨٨- المصادر المذكورة في الهوامش والتي لم نرداعياً لتكرارها .

وأود أن أوجه أنظار الباحثين . وبخاصة الناشئين منهم إلى ضرورة تتبع أخبار مفكرى الإسلام الأوائل في كتب التاريخ والسير والطبقات وفي كتب الأدب . فهذه الكتب تمدنا بمعلومات دقيقة عن هؤلاء المفكرين الأوائل . وقد أمدنى الضبرى والمسعودى وابن كثير والبعقوبى وغيرهم من مؤرخين بمعلومات دقيقة عن كثيرين من أولئك المفكرين الأوائل .

المصادر الأوربية

1. Renan : Histoire generale des langues sémitiques.
2. Gauthier : Introduction à l'étude de la philosophie musulmane.
3. O'Leary : Arabic thought and its place in History.
4. Leclere : L'histoire de la medecine arabe.
5. Munk : Melanges de philosophie arabe et Juive.
6. Vajda : Introduction à la philosophie Juive.
7. Mailbeau : Histoire de la philosophie atomiste.
8. Brochard : Etudes de philosophie ancienne et moderne.
9. Brehier : Histoire de philosophie T.I.
10. Asin Palacios : Sens du mot Tehafot dans les oeuvres d'El Ghazali.
11. Prof. Affi : The philosophical ideas of Muhydin - ibn Araby.
12. Lust : Théories sociales et politiques d'Ibn Taymiyah.

فهرس الأعلام

(١)

آدم (عليه السلام) : ٣٣ ، ٧٥ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٩٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٤٠ ،

٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٨٨ ، ٢٩٤ ، ٣٠٥ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥

إبراهيم (عليه السلام) : ٣٠ ، ٣١ ، ٦٦ ، ٧٤ ، ٩٥ ، ٢٠٨ ، ٢١٣ ، ٢٥٧ ، ٢٦٠ ،

٤٨٤ ، ٣٣١

إبراهيم بن سيار النظام : ١٤١ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٤ ، ٢١٠ ، ٤١٠ ،

٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ،

٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،

٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٤ ، ٥١٥

إبراهيم بن مهاجر : ٢٩٨

إبراهيم بن يحيى المدني : ٤٠٥ ، ٤٠٦

إبراهيم بيوى مذکور — انظر : مذکور

إبليس (الشیطان) : ٣٥٥ ، ٤٩٤

(ابن ا)

ابن أبجر الكنانى — انظر : الكنانى

ابن أبى أصيبعة : ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٢٣ ، ١٣١ ، ١٤٢ ، ١٤٣

ابن أبى الحديد : ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٦

ابن أبى العذافر الشلمغانى — انظر : الشلمغانى : ٢١٢

ابن أبى العوجاء عبد الكريم : ٢٠١

ابن أبى داود — انظر : أحمد

ابن أبى زيد : ٣٥٨

ابن أبى شاکر (المانوى) : ٢٠١

ابن أبي قحافة — (انظر : أبو بكر)

ابن أبي ليلى : ٢٦٣

ابن أبي هند : ٤١٤

ابن أبيجر (انظر : عبد الملك)

ابن أشروس (انظر : ثمامة)

ابن أصرم (انظر : خشيش)

ابن أعين (انظر : حاتم)

(ابن أ)

ابن الأعدى الخزيري : ٢٠١

ابن الجوزي : ١٤١ - ٢١١ - ٢٤٨ - ٢٨٠ - ٢٩٣ - ٢٩٤ - ٢٩٦

ابن الحنفية — (انظر : أبو هاشم - محمد - الحسن)

ابن الحكم — (انظر : عثمان - هشام)

ابن الخطاب — (انظر : عمر)

ابن الحمار — (انظر : الحسن بن سوار)

ابن الراوندي : ٣٦٢ - ٤١٦ - ٤٢٩ - ٤٥١ - ٤٥٧ - ٤٥٩ - ٤٦١ - ٤٦٢ - ٤٦٥ ،

٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٨٠ - ٤٨٩ - ٤٩٠ - ٤٩١ - ٤٩٢ - ٤٩٣ - ٤٩٤ - ٤٩٦ ،

٥١٣ - ٥٠٧

ابن الرباب — (انظر : اليان)

ابن السالك : ٣٠١ - ٤٠٥

ابن العاص — (انظر : عمرو)

ابن العلاء — أبو عمرو : ٣٧٥ - ٣٨٤

ابن القراء — (انظر : أبو يعلى)

ابن الفقيه : ٣٨٧

ابن القدوة : ٢٩٨

ابن القيم الجوزية : ٩٣ - ١٦٦ - ١٦٧

ابن المرتضى : ٢٣٠ - ٣٦٢ - ٣٧٥ - ٣٧٩ - ٣٨١ - ٣٨٢ - ٣٨٤ - ٤٠٠ - ٤٠١ ،

٤٠٤ - ٤٠٥ - ٤٠٩ - ٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٥ - ٤١٧ ،

٤٢٦ - ٤٢٣ - ٤٤٤ - ٤٤٥ - ٤٤٨ - ٤٤٩ - ٤٨٤ - ٤٨٥ - ٥٠٥

ابن المطهر الحلي (الشيعي) : ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢

ابن المعتز — (انظر : بشر)

ابن المقفع — عبد الله : ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥

ابن النديم — محمد بن إسحق : ١١٤ ، ١٣١ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ، ١٨٩ ، ١٩٤ ، ٢٠٠ .

٢٠١ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ، ٢١٧ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٦٦ ، ٢٣٠ ، ٢٣٥ ،

٣٨٧ ، ٤٠٨

ابن النواحة — (انظر : عبادة)

، ، ،

ابن باجه : ٤٦ ، ٤٨

ابن بركان : ٢٩٦

ابن برة — (انظر : عبد الرحمن)

ابن بختيشوع — (انظر : جورجيس)

ابن تيمية : ٩٣ ، ١٠٧ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٨٥ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ،

٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ،

٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ،

٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٢ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ،

٣٦١ ، ٣٦٤ إلى ٣٧٢ ، ٤٠٨

ابن جبرول : ٨٤ ، ٨٦

ابن حبيب — القاسم : ٤٠٥

ابن حجر : ٣٣٣ ، ٣٣٤

ابن حزم : ٦٨ ، ٩٣ ، ١٦٦ ، ٣٣٨ ، ٣٤٥ ، ٤٢٠ ، ٤٢٢ ، ٤٧٨ ، ٤٨٤ ، ٤٩١ .

٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

ابن حوشب — (انظر : عمرو)

ابن حيان — (انظر : جابر)

ابن خرداذبة : ٣٨٧

ابن خزيمة — محمود بن إسحق : ٢٨٠

ابن خلدون : ٣٤ ، ٢١٧

ابن خلكان : ٢٠٤ ، ٢٠٧ ، ٣٦٦ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٤٣ ،
٤٤٤ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧

ابن رزام — عبد الله محمد بن علي : ١٥٥ ، ٢١٠
ابن رشد : ٤٦ ، ٤٨ ، ٨١ ، ٨٧ ، ١١٠ ، ١٨٢ ، ١٨٤

ابن سابة : ٢٠١

ابن سبأ — (انظر : عبد الله)

ابن سيعين — عبد الحق : ٢١١ ، ٢٢٠

ابن سختيان — سفيان : ٣٦٢

ابن سريح — (انظر : الحارث)

ابن سيرين : ٣٨٦ ، ٤١٤

ابن سينا : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ١١٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٨٠ ، ١٨٣ ،
١٨٥ ، ٢١٧ ، ٤٩٨

~ ~ ~

ابن شريح — (انظر : العباس)

ابن صبيغ — (انظر : عبد الله)

ابن طالوت (المائوي) : ٢٠١

ابن طقيل : ٤٦ ، ٤٨ ، ١٨٠

* * *

ابن عباد : ٢٦٨ ، ٤٥١

ابن عباس — محمد بن عبد الله : ٣٤٧ ، ٤١٩

ابن عبد الهادي : ١٦٧

ابن عبد ربه : ٤٠١ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤

ابن عبيد — (انظر : عمرو)

ابن عريفي — (انظر : يحيى الدين)

ابن عساكر : ٣٥٦ ، ٣٦٠

ابن عقيل : ٢٨٠ ، ٣٧١

ابن عياش — أبو إسحاق إبراهيم : ٤٠٩ ، ٤١٠

ابن عيينة سفيان : ٤٠٠

* * *

ابن فاتك — (انظر : المبشر)

ابن فورك — أبو بكر : ٢٨١

ابن قتيبة : ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٧٥

ابن قسي : ٢٩٦

ابن كثير : ٣٢٨ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣

ابن كرام — (انظر : محمد)

ابن كلاب : ٢٤٩ ، ٢٦٤ إلى ٢٦٩ ، ٢٧١ إلى ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٢

ابن كيسان — أبو بكر عبد الرحمن الأصم : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

ابن ماجه : ٣١٩

ابن مجاهد : ٢٩٤

ابن مسرة — (انظر : محمد بن عبد الله)

ابن مسعود — (انظر : عبد الله)

ابن مسكويه : ١٢٣ ، ١٩٠

ابن معين — (انظر : يحيى)

ابن مصقلة — (انظر : رقية)

ابن منبه — (انظر : وهب)

ابن ميمون — (انظر : موسى)

ابن نباتة : ٣٢٢ ، ٣٣١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥

ابن نجيج : ٤٠٠

ابن يسار — (انظر : عطاء)

(أبو)

- أبو إسحق (النظام) ٤٨٤
 أبو البركات — (انظر: البغدادى)
 أبو الحسن — (انظر: الأشعرى)
 أبو الحسن أحمد بن محمد بن سالم البصرى : ٢٩٤ ، ٢٩٥
 أبو الحسين البصرى : ٣٦٥ ، ٥٠٢
 أبو الدرداء : ٣٧٧ ، ٣٧٨
 أبو الريحان — (انظر: البيرونى)
 أبو الطروق الضبى : ٢٨٧ ، ٣٨٥
 أبو العباس الناشئ : ٢١٩
 أبو العتاهية (الشاعر) : ٢٠٢ ، ٢٠٣
 أبو العلاء عفيفى (الدكتور) : ١٣٥
 أبو الفرج الأصفهاني : ٢٠٣
 أبو القاسم — (انظر: البلخي ، الكعبي ، الزيدى)
 أبو المعالي الجوينى — (انظر: إمام الحرمين)
 أبو الهذيل العلاف : ١٠٨ ، ٢١٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٩١ ، ٣٤٢ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ،
 ٣٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ،
 ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ،
 ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ،
 ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٥ ،
 ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٨ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٨ ، ٥٠٤ ،
 ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٥
 أبو الميثم بن معاوية : ٢٠٧
 أبو أمامة : ٣٧٧ ، ٣٧٨
 أبو بشر — (انظر: متى بن يونس)
 أبو بكر الأصم — (انظر: ابن كيسان)
 أبو بكر — (انظر: الباقلانى)
 أبو بكر الصديق : ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢
 أبو ثور : ٢٦٣

أبو جعفر المنصور (الخليفة) : ٨٠ ، ١٠٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٧ ، ٣٢٧ ، ٤٠١ ، ٤٠٢

أبو جعفر — (انظر : الطحاوى)

أبو حاتم : ٢١١

أبو حامد — (انظر : الغزالي)

أبو حلمان الدمشقي : ٢١١

أبو حيان التوحيدى : ١٥٥

أبو حنيفة النعمان (الإمام) : ٢٢٠ ، ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ،

٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦ ، ٢٤٩ ، ٢٦٣ ، ٢٨٦ .

٢٨٩ ، ٣٤٤ ، ٣٦٣ ، ٣٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤١١

أبو ذر الغفارى : ٦٨ ، ٢٢٨ ، ٢٣٢ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٤٠٩ ، ٤١١

أبو ذر المروى الأنصارى : ٢٨٠

أبو ريدة (الدكتور) : ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٢١٩ ، ٤٧٢ ، ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧

أبو زكريا — (انظر : يحيى بن عدى)

أبو زهرة — (انظر : محمد)

أبو زيد البلخي : ١٣١ ، ١٥٥

أبوسفيان بن حرب : ١٩٨

أبوسليمان — (انظر : السجستاني)

أبوشاكر الديصاني — (انظر : ميمون)

أبو شمر الحفطى : ٣٢٥

أبوعاصم — (انظر : خشيش ، العبادى)

أبو عبد الرحمن — (انظر : الشافعى)

أبو عثمان — (انظر : عمرو ، الزعفراني)

أبو على الثقفى — محمد بن عبد الوهاب بن عبد الأحد : ٢٨٠ ، ٢٨١

أبو على الجبائى : ٩٣ ، ٩٤ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ٢٣٨ ، ٣٥٤ ، ٣٦٥

أبو على سعيد (المانوى) : ٢٠٠

أبو عيسى الوراق : ٢٠١

أبو غسان — (انظر : عبد الوارث بن سعيد)

أبو قره — (انظر : تيودور ، يحيى)

أبومروان بن مسلم — (انظر : غيلان)
 أبومسلم الخراساني : ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨
 أبومعاذ التومني : ٢٧٤
 أبونواس : ٢٠١
 أبوهاشم — الجبائي : ٩٧ ، ١٠٠ ، ٤٥٢ ، ٤٥٧
 أبوهاشم — عبد الله بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٢ ، ٢٦٦ ، ٢٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ،
 ٣٨٣ ، ٣٩٦ ، ٤٠٠ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٥٦
 أبوهريرة : ٢٨٥
 أبوهلال العسكري : ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٣٩٥
 أبو يحيى (المانوي) — (انظر : يزدنباخت)
 أبو يزيد البسطامي : ٢٩٥
 أبو يعقوب البصير : ٨٢
 أبو يوسف — (انظر : القاضي ، الشحام ، الكندي)

* * *

أبيقور (أبيقورس) : ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤

(ح)

أحمد أمين : ٤٢٩
 أحمد الهجيمي : ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٣
 أحمد بن أبي داود : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤٤٣ ، ٤٤٩
 أحمد بن الطيب السرخسي : ١٠٧ ، ١٣١ ، ٢١٥
 أحمد بن حنبل : ٢٣٧ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ،
 ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٨ ، ٢٧٦ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨١ ،
 ٢٨٤ ، ٢٨٦ ، ٣٠٤ ، ٣٥٩ ، ٣٦١ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤٣٠
 إخوان الصفا : ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٢ ، ١٤٠

(د)

إدريس (التي) : ١١٣ ، ١٢٩
 إدريس بن إدريس : ٣٨٧ ، ٣٨٨

(ا غ)

أغاثا ذيمون : ٢١٤

أغسطس (الملك) : ١٠٥

(اف)

أفلاطون : ٥٢ ، ٧٥ ، ٨٥ ، ١٠٨ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١٢٥ ، ١٣٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ،

١٤٥ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٩ ، ٣٠٢ ،

٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٧٦ ، ٥٠٩

أفلوطين (الشيخ اليوناني) : ١٢٨ ، ١٦٦ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٥

(الا)

الآمدى : ٣١١ ، ٣٣٣

الأجانيطى - (انظر : بولس)

الأثرى - زهير : ٢٧٤

الأحنف بن قيس : ٣٧٧

* * *

الإسفرائيلي : ٢٤٢ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ،

٣١١ ، ٣١٩ ، ٣٢٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ، ٣٤٣ ، ٣٥١ ، ٣٥٩ ، ٣٧٥ ،

٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٤٢٥ ، ٤٢٧ ، ٤٣٢ ، ٤٣٥ ، ٤٣٧ ، ٤٣٩ ، ٤٨٦

الإسكافي : ٣٩٧ ، ٤١٠ ، ٥١٥

الإسكندر الأفروديسي : ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨

الإسكندراني - (انظر : اصطفن)

الإسوارى - (انظر : أبوعلى بن قائد)

الأشعث انظر : محمد

* * *

الأشعري - الإمام أبو الحسن : ٨٢ ، ١٨٤ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ، ٢٤٤ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ،

٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ،

٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩٦ ، ٣٠٤ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣١١ ،

٣٢٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤١ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٥٩ :

٣٦٦ ، ٣٧١ ، ٣٩٧ : ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٣ ، ٤٢٦ ، ٤٣٠ ،
 ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ،
 ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٥ ،
 ٤٧٦ ، ٤٧٨ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٥ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٩٣ ، ٤٩٥ ،
 ٤٩٨ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥١٣ ، ٥١٤

الأشعري — أبو موسى : ١١٠ ، ١٦٠ ، ٣٧٨
 الأصبهاني — داود : ٢٧٤
 الأصفهاني — (انظر : أبو الفرج)
 الأصفهاني — أبو عيسى إسحق بن يعقوب (مؤسس العيسوية) :
 الأصم — (انظر : ابن كيسان)
 الإفشين (قائد المعتصم) : ٢٠٩
 الأنصاري — (انظر : إسماعيل)
 الأنصاري — صفوان الشاعر : ٣٨٤
 الأنصاري (انظر : أبو ذر الهروي)
 الأنصاري — محمد بن مسلمة : ٣٧٩
 الإنجيل (انظر : يوحنا)
 الأندلسي — (انظر : صاعد)
 الأهواني — دكتور فؤاد : ١٢٣
 الأوزاعي : ٢٦٣ ، ٣١٩ ، ٣٢٣
 الإينجي : ٣١١ ، ٤٨٢ ، ٤٩١

(الب)

الباجي — أبو بكر : ٢٨٤
 الباقلائي — أبو بكر : ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١١٠ ، ١٨٤ ، ٢١٠ ، ٢٧٩ ، ٣١١ ، ٣٧١ :
 ٤١٥ ، ٤٧٥
 الباهلي — (انظر : عمرو)
 البتي — (انظر : عثمان بن مسلم)
 البجلي — (انظر : الحسن بن الفضل)
 البخاري : ٢٣٨ ، ٢٤٨ ، ٢٦١ ، ٣٥٤ ، ٤١٦

البريهارى — أبو بحر محمد بن الحسن : ٢٩٢

البرمكى — (انظر : جعفر ، يحيى)

البصرى — (انظر : الحسن ، أبو الحسين . عمرو)

البصرى — أبو عبد الله بن سالم : ٢٩٤

البعليكى — (انظر : قسطا بن لوقا)

البندادى — أبو البركات : ٤٨ ، ١٨٣ ، ٢٠٧ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٣٤ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ،
٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٧ ، ٢٦٣ ، ٢٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ،
٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ،
٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٤٣ ، ٣٥٩ ، ٣٦٦ ، ٣٧٤ ، ٣٨٩ ، ٣٩٢ ، ٤٢٥ ،
٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥٢ ، ٤٦١ ، ٤٦٣ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٩٣ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ،
٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٥ ، ٥٠٨ ، ٥١٠

البغوى — أبو العباس : ٢٦٦

البلخى — أبو القاسم : ٢٣٠ ، ٢٧٤ ، ٣١٧ ، ٤٢٠

البلخى — (انظر : أبو زيد)

البيرونى — أبو الريحان : ١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٤ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٢ ،
٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢٢١ ، ٥١٧

اليهقى : ١٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨٨

(الذ)

الذسرى — سهل بن عبد الله : ٢٩٤

الذفتازانى : ٤٥٢

الذهانوى : ٢٩٠ ، ٤٧٩ ، ٤٨٣

الذوحيدى — (انظر : أبو حيان)

الذومنى — (انظر : أبو معاذ)

(الذ)

الذورى — سفيان : ٤٠٩

الذقنى — (انظر : أبو على)

(الج)

الجاحظ : ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٩٩ ، ٢١٠ ، ٣١٦ ، ٣٢٦ ، ٣٨٥ ، ٣٩٨ ، ٤١٠ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥
 الجبائي - (انظر : أبو هاشم ، أبو علي)
 الجبلي الصوفي الباطني - (انظر : محمد بن عبد الله)
 الجيهاني - محمد بن أحمد (المازني) : ٢٠١
 الجرجاني : ٤٠٩

الجمد بن درهم : ٢٣٧ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٥ ، ٣٥٩ ، ٣٧٤ ، ٣٩١ ، ٤٠٨
 الجنيد : ٢٦٨ ، ٢٨٤

الجهم بن صفوان : ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٨٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٣ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، ٣٧٢ ، ٣٨٣ ، ٣٩١ ، ٤٠٨ ، ٤٦٢

الجهني - (انظر : معبد)

الجواربي - داود : ٢٩٠

الجوزجاني : ٣٣٤

الجوزية - (انظر : ابن القيم)

الجويني - أبو المعالي (انظر : إمام الحرمين)

الجيلاني - عبد القادر : ٢٩٦

(الج)

الجارث بن أسد المحاسبي : ٢٤٩ ، ٢٥١ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٨ ، ٢٧٨ ، ٢٨٠ ، ٢٨٢

الجارث بن سريح : ٣٣٤ ، ٣٣٥

الحجاج بن يوسف : ٢٠٠ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٩

الحسن البصري : ١٧٣ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢

٣٢٦ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٦ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٣٩٣

٣٩٩ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤١٤ ، ٥١٠

الحسن بن حفص بن سالم : ٤٠٥

الحسن بن زكوان : ٤٠٥

الحسن بن علي بن أبي طالب : ٢٢٩ ، ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٣٧٨ ، ٤١٣

الحسن بن محمد بن الحنفية : ٢٣٠ ، ٢٣٣ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٣٢١ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٧٩ ،

٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣

الحسين بن منصور الحلاج : ١٤٠ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦

الحسين بن علي رضي الله عنهما : ٢٢٩ ، ٢٣١

الحزيري — (انظر : ابن الأعدى)

الحكيم — (انظر : لقمان ، هرقل)

الحلاج — (انظر : الحسن بن منصور)

الحلي (انظر : برهان الدين)

(الح)

الحاسر — سلم : ٢٠١

الحرمي — (انظر : بابك - جاويدان)

الحزاعي — أحمد بن نصر : ٥٤٠

الحضيري (الدكتور) — (انظر : محمود)

الحليل بن أحمد : ٤٨٤

الحياط — أبو الحسن : ٢١٠ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٨٩ ، ٣٩١ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠ ،

٤٤٠ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٣ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ،

٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٨٠ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ،

٤٩٤ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥١٤

(الد)

الدراي — عثمان بن سعيد : ٢٤٤

الدقاق — (انظر : أبو علي)

الدمشقي — (انظر : فيلان ، يحيى ، يوحنا)

الدبلي — (انظر : يحيى)

الدينوري : ٣٧٧ ، ٣٧٨

(الذ)

الذهبي : ٢٦٨ ، ٢٨٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢٨ ، ٣٣١ ، ٣٣٤ ، ٣٦٦ ، ٣٨٦ ، ٤٠٠ ، ٤١٩

(الر)

الرازي — أبو عبد الله بن عمر : ٢٩٩ ، ٣٦٥

الرازي — فخر الدين : ١٥٩ ، ٢٤٦ ، ٢٨٤ ، ٣١١ ، ٣٣٣ ، ٣٧٩ ، ٤١٥ ، ٤٥٢ ، ٤٧٤

الرازي — محمد بن زكريا (الطبيب) : ١٠٥ ، ١٣٠ ، ١٦٠ ، ١٦٥ ، ١٨٣ ، ٢١٦ ، ٢١٧

الراس عيني — (انظر : سرجيوس)

الرسى : ٤١٩ ، ٤٢٠

الرشيد (الخليفة هارون) : ٢٠٨ ، ٤٠٦ ، ٤١٧ ، ٤٤٢ ، ٤٤٧ ، ٤٨٥ ، ٥٠٤

(الز)

الزاغوني : ٢٨٠ ، ٤١٧ ، ٤٤٤

الزبير بن العوام : ٣٧٧

الزركشي : ٣٤ ، ٤٨٢

الزرواني — أبو حامد : ١٩١

الزعفراني — أبو عثمان : ٣٨٤

الزهري : ٢٤٥

الزبيدي — (انظر : القاسم بن إبراهيم)

(الس)

السبكي — تاج الدين : ٢٤٧ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ،

٢٨٠ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٤٠٨

السجستاني — أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام : ١٢٩ ، ١٥٥

السختياني — القاضي أبو جعفر : ٣١٧ ، ٤٠٤

السدوسی - (انظر : قتادة بن دعامة)

السمعانی : ۳۷۵

السهروردی : ۱۰۷ . ۱۲۰ . ۱۴۳ . ۱۸۰ . ۲۱۱

السیوطی : ۶۰ . ۱۰۸

(الش)

الشافعی (الإمام) : ۵۴ . ۱۸۳ . ۲۴۴ . ۲۴۶ . ۲۴۷ . ۲۴۹ . ۲۶۳ . ۲۷۶ . ۲۸۶ .
۲۸۹ ، ۴۰۶

الشحام - أبو یعقوب بن یوسف بن عبد الله بن إسحق ۴۱۰ . ۴۵۱

الشتیری - أبو الحسن : ۲۱۱ . ۲۲۰

الشمشاطی - (انظر : بولس)

الشعبی : ۲۴۵

الشهرزوری ۱۱۸ . ۱۱۹ . ۱۲۳ . ۱۳۳ . ۱۷۹

الشهرستانی : ۶۶ . ۶۷ . ۷۰ . ۸۸ . ۹۴ . ۹۵ . ۹۶ . ۹۷ . ۹۸ . ۹۹ . ۱۱۱ :

۱۱۲ . ۱۱۳ . ۱۱۴ . ۱۱۵ . ۱۱۶ . ۱۱۷ . ۱۱۸ . ۱۲۰ . ۱۲۱ . ۱۲۴ .

۱۲۵ . ۱۲۶ . ۱۲۷ . ۱۳۲ . ۱۳۳ . ۱۳۴ . ۱۳۵ . ۱۳۷ . ۱۳۸ . ۱۳۹ .

۱۴۱ . ۱۴۴ . ۱۴۵ . ۱۴۷ . ۱۴۸ . ۱۵۴ . ۱۵۸ . ۱۵۹ . ۱۶۰ . ۱۶۹ .

۱۷۰ . ۱۷۲ . ۱۷۳ . ۱۸۰ . ۱۸۱ . ۱۸۳ . ۱۸۹ . ۱۹۰ . ۱۹۱ . ۱۹۳ .

۱۹۴ . ۱۹۶ . ۲۱۸ . ۲۱۹ . ۲۳۳ . ۲۳۵ . ۲۶۵ . ۲۶۶ . ۲۷۹ . ۲۸۶ .

۲۸۸ . ۲۸۹ . ۲۹۳ . ۲۹۷ . ۲۹۸ . ۲۹۹ . ۳۰۰ . ۳۰۱ . ۳۰۲ . ۳۰۳ .

۳۰۴ . ۳۰۵ . ۳۰۶ . ۳۰۷ . ۳۰۸ . ۳۱۱ . ۳۱۶ . ۳۱۷ . ۳۲۰ . ۳۳۷ .

۳۳۸ . ۳۳۹ . ۳۴۱ . ۳۴۲ . ۳۴۳ . ۳۴۶ . ۳۶۳ . ۳۷۴ . ۳۸۹ . ۳۹۰ .

۳۹۲ . ۳۹۳ . ۴۰۴ . ۴۲۱ . ۴۲۲ . ۴۲۵ . ۴۲۶ . ۴۳۰ . ۴۳۳ . ۴۳۴ .

۴۳۷ . ۴۴۳ . ۴۵۵ . ۴۵۶ . ۴۵۷ . ۴۶۱ . ۴۶۵ . ۴۷۰ . ۴۷۸ . ۴۷۹ .

۴۸۵ . ۴۸۹ . ۴۹۰ . ۴۹۲ . ۴۹۵ . ۴۹۶ . ۴۹۷ . ۴۹۹ . ۵۰۰ . ۵۰۱ .

۵۰۴ . ۵۰۶ . ۵۰۹ . ۵۱۰ . ۵۱۲ . ۵۱۴ . ۵۱۵ . ۵۱۶

الشریازی : ۱۰۸ . ۱۵۹ . ۱۷۲ . ۳۵۹ . ۴۷۴

(الص)

الصادق - (انظر : جعفر - الإمام)

الصفدى : ٣٣٨

الصيرفي - أبو بكر : ٢٦٨

الصولي : ٢٠٣

(الضه)

الضبي - أبو بكر بن إسحق : ٢٨١ . ٢٨٤

الضبي - (انظر : أبو الطروق ، أبو محمد)

الضميرى - (انظر : عباد بن سليمان)

.. (الط)

الطالقاني - محمد بن إسحق : ٢٦٦

الطبري - أبو الحسن : ٢٧٩ . ٣٣٤

الطحاوي - أبو جعفر : ٢٤٣

الطوسي - نصير الدين : ١٦٣ ، ١٧٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٥

(اله)

العبادي - أبو عاصم : ٢٦٨

العباس - (انظر : محمد بن عيسى)

العلاف - (انظر : أبو الخديل)

(اله)

الغزالي (أبو حامد) : ٨٥ ، ١١٠ ، ١٦١ ، ١٦٧ ، ١٧٩ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٠ ، ٢١١ .

٢٢٢ ، ٢٩٦ ، ٣١١ ، ٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٤١٥ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣

(اله)

الفارابي (أبو نصر الفيلسوف) : ٤٦ ، ٤٨ ، ٥١ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٠ ،

١١٢ ، ١١٣ ، ١٣٩ ، ١٦٥ ، ١٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ٢١٥

الفضل بن عيسى : ٣٨٤

الموطى هشام بن عمرو : ٤١٠

(الله)

القاسم بن السعدى : ٣٨٣ . ٤٠٥

القاسم بن إبراهيم الزيدى : ٢٠٤ . ٢٠٥

القاسم بن حبيب : ٢٤٦

القاسمى — (انظر : جمال الدين)

القاضى عبد الجبار : ٩٣ - ٩٤ - ٩٥ - ٩٨ - ٩٩ - ١٠٠ - ٢١٠ - ٢١١ - ٢٣٠ - ٢٣٢ ،

٢٧٠ - ٣١٦ - ٣١٧ - ٣١٩ - ٣٢١ - ٣٢٢ - ٣٢٣ - ٣٢٤ - ٣٢٥ - ٣٢٦ ،

٣٤٣ - ٣٦٠ - ٣٦١ - ٣٦٥ - ٣٧٩ - ٣٨٢ - ٣٨٦ - ٣٩٥ - ٤٠٥ - ٤٠٦ ،

٤١٠ - ٤١١ - ٤١٢ - ٤١٣ - ٤١٤ - ٤١٧ - ٤١٨ - ٤٢٠ - ٤٢٤ - ٤٢٥ ،

٤٣٣ - ٤٣٤ - ٤٣٦ - ٤٣٧ - ٤٣٩ - ٤٤٠ - ٤٤١ - ٤٤٨ - ٤٥١ - ٤٥٣ ،

٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٨٥ - ٤٨٦ - ٥٠٤ - ٥٠٥

القداح — (انظر : عبد الله بن ميمون)

القردى — (انظر : سلوانوس)

القرزوينى (الكاتى) : ١٤٠ - ٢١٦

القسرى — (انظر : أسد ، خالد)

القطان — (انظر : يحيى بن سعيد)

القفطى : ١٠٤ - ١١٧ - ١٢٣ - ١٢٤ - ١٢٥ - ١٣٠ - ١٣٩ - ١٤١ - ١٤٢ - ١٥٦ ،

١٧٠ - ١٧١ - ١٧٩ - ١٨٠ - ١٨٢ - ١٨٣ - ٢٤٩ : ٢٦٤ - ٢٦٥ - ٢٦٧ ،

٢٧٢ - ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠ - ٢٨١ - ٢٨٢ - ٢٨٤

(الك)

الكاتى — (انظر : القزوينى)

الكلبى — (انظر : ديوجانس)

الكعبى — أبو القاسم : ٢٣٠ - ٣١٨ - ٣٢١ - ٣٢٥ - ٣٢٦ - ٣٨٢ - ٣٨٨ ، ٤٠٩ - ٤٢٢ ،

٤٢٣ - ٤٢٤ - ٤٣٣ - ٤٤٣ - ٤٦١

الكنافى — عبد الملك بن أبجر (الطيب) : ١٠٥

- الكندي - الفيلسوف أبو يوسف يعقوب بن إسحق : ٤٦ . ٤٨ . ٨٣ . ١٠٧ . ١٣١ .
 ١٦٥ ، ١٨٤ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٩
 الكندي حجر بن عمرو (٤٥٠ م) : ١٩٨
 الكوثري محمد بن زاهد : ٢١٠ . ٢٤٢ . ٢٤٧ . ٢٨٧ . ٢٩١ . ٢٩٢ . ٣٢٠ . ٣٣٦ .
 ٣٤٧ ، ٣٤٨ . ٣٥٢ . ٣٨٩ . ٤١٠

(الا)

- اللائسي - (انظر : ديوجانس)
 اللاهيجي - قطب الدين

(ال)

- الماتريدي - أبو منصور ١٦٣ ، ٢٣٤ . ٢٣٦ . ٢٤٣
 المأمون (الخليفة) : ١٠٧ ، ٢٠٠ . ٢٠٨ . ٢٠٩ . ٢١٠ . ٢١٣ . ٢١٤ . ٣٨٧ . ٤٢٦ .
 ٤٤٤ ، ٤٨٥
 المبشر بن فاتك : ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٩ . ١٢٣ . ١٣٤ . ١٣٥ . ١٣٨ . ١٣٩ . ١٥٦
 المحاسبي - الحارث : ٨٥
 المختار بن أبي عبيد : ٢٢٩ ، ٣٨١
 المدائني - أبو الحسين : ٥٠٤
 المردار أبو عيسى بن صبيح : ٤٥١
 المروزي - إبراهيم : ١٠٥
 المنصور : ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٣٠ . ١٣١ . ٢٠١ . ٢٠٦ . ٣٧٦ . ٣٧٧ . ٣٨١ . ٤٠١ .
 ٤٠٢ ، ٤١٨ ، ٤١٩ . ٤٢٠ . ٤٢٣ . ٤٣٧ . ٤٣٩ . ٤٤٠ . ٤٤٤
 المسيح (عليه السلام) انظر : عيسى
 المعتصم (الخليفة) : ٢٠٠ ، ٢٠٩ ، ٤٨٥
 المعز (الخليفة) : ٢١٧
 المغيرة بن شعبة : ٣٧٨
 المقتدر (الخليفة) : ١٠٥ . ٢٠٠

المقلى : ١١٨ ، ١٢١ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٨ ، ٢٠٢ ، ٢٠٥ ،
٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢٩٠ ، ٢٩٨ ،

٣٢١ ، ٣٤١ ، ٤٦٤

المقنع الخرساني - هاشم بن حكيم أو عطاء بن حكيم : ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢١٠
المقداد بن الأسود : ٤٠٩

المقرزي : ١٩٨ ، ٣٧٥

المكي - أبوطالب : ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩

الملطي - أبو الحسن : ٢٤٣ ، ٢٦٧ ، ٢٨٩ ، ٣٠٢ ، ٣٢٢ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٤٠ ،
٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٧ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٧٧ ، ٣٨٤ ، ٤٠٤ ،

٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٤٣ ، ٤٤٦

التصور العباسي - أبو جعفر (الخليفة) : ١٠٣

المهدي المنتظر : ٢١٢

المهدي (الخليفة) : ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٤١٧ ، ٥٠٤

المهدي - (انظر : بشر المريسي)

(الله)

الناشي* (أبو العباس) : ٢٠١

النبي - محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم (انظر : محمد صلى الله عليه وسلم)

التحوي - (انظر : يحيى)

النسقي : ٤١٧ ، ٤٤٧

النشار - (انظر : دكتور علي سامي)

النضر بن الحارث (ابن عمه النبي) : ١٠٣

النظام - (انظر : إبراهيم بن سيار)

النوبختي : ١٤١ ، ٢٤٣ ، ٢٨٦ ، ٣٧٩

(الله)

المجيمي - (انظر : أحمد)

الهروي الأنصاري : ٢٨٤ ، ٣١٢ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩

الهمداني - (انظر : القاضي عبد الجبار)

(الو)

الواسطى - أبو بكر : ٢٩٦

الوراق - (انظر : أبو عيسى)

الوليد بن عبد الملك : ٢٠٠ ، ٣٢٦ ، ٤٠١

(الي)

اليقوتى : ١٣٤ ، ١٥٨ ، ١٦١ ، ١٩٨ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٣٨٧

اليان بن الرباب : ٢٣٨

اليانى - (انظر : طائوس)

(ا م)

إمام الحرمين - أبو المعالي الجوينى : ١٨٤ ، ٢٦٥ ، ٢٧٣ ، ٢٧٧ ، ٢٧٩ ، ٢٨٤ ، ٣١١ .

٣٥٨ ، ٣٧١ ، ٤١٥

أمويوس ساكاس : ١٢٩ ، ١٨٥ ، ٢١٥

(ا ز)

أنبادقليس : ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦

أنكساغوراس : ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ٤٧٣ ، ٤٩٦

أنكيماندريس : ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢

أنكيمانس : ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣

(ا ه)

أهرن : ١٠٤

(ا و)

أوريحانس : ٢١١

(ا ز)

أبوت — (انظر : الرهاوى ، السخيتاني)

(ب)

(با)

بابك (الحسن أو الحسين) الخمرى : ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠
 باومنيديس : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤٤ ، ١٤٧
 باسيليس (الغوصى) : ١٨٨
 بارصديلة — (انظر : اصطفن)

(بة)

بثلر : ٥٣

(بد)

بدوى — الدكتور عبد الرحمن : ١١٢ ، ١٧٥ ، ١٨١ ، ١٨٣

(بر)

برغوث : ٣٦٣ ، ٤١٦
 برقليس : ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٠٢
 برهان الدين الحلى : ٣٨٣
 بروتاغوراس : ١٦٣
 برونشفيك — (انظر : روبرت)
 بريترل : ٤٧٤

(بش)

بشار بن برد (الشاعر) : ١٤٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٥ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٤٢٩
 بشر بن غياث المريسى (الفقيه) : ٢٤٦ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦

بشر بن المعتمر : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٤٥١ ، ٤٨٠ ، ٥٠٤

بشر بن الوليد : ٢٣٧

بشر بن خالد : ٤٠٥

بشر بن سعيد : ٣٨٤ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤١٧

(بك)

بكر بن عبد الأعلى : ٤٠٥

بكير بن ماهان الداعي العباسي : ٢٠٥

(بن)

بنان بن سمعان : ٣٣٠

(ب)

بهيا بن يوسف : ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧

(بو)

بوداسف (بوذا) : ٢١٧ ، ٢٢٠

بوطينوس : ٩٧

بولس الأجنبيطي : ١٠٤

بولس الشمشاطي : ٩٧

(بي)

بيرون (الفيلسوف) : ١٦٣

بيكر : ٢١٠

بيكون - روجر : ٣٨ ، ٤٤

بيكون - فرنسيس : ٣٧ ، ٤٤

بيلاجيوس : ٣٢٤ ، ٤٠٨

بينيس : ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٤٧٤

(ت)

توما الأكويني : ٨١
 تيودور أبوقرة - (انظر : يحيى)

(ث)

ثابت بن قرة الحراني : ١٠٧
 ثالث بن مالس (طاليس) (انظر : طاليس)
 ثمامة بن أثرس : ٣٢٥ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣
 ثيودوسيوس : ١٠٥
 ثيوفرسطس : ١٧٤

(ج)

جابر بن حيان : ١١٨ ، ١٥٣ ، ١٧٦ ، ٢٨٩ ، ٤٠٠
 جالينوس : ١٠٤ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٧١ ، ١٧٩
 جابر الله - (انظر : الزمخشري - زهدى)
 جبير بن مطعم : ٢٨٨
 جرير بن حازم : ٤٢٩
 جعفر - الإمام جعفر بن محمد الصادق : ٢١١ ، ٢٤١ ، ٢٤٥ ، ٢٨٦ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ،
 ٤١٥ ، ٣٩٦
 جعفر بن حرب : ٤١٠ ، ٤١٧ ، ٥١٢
 جعفر بن مبشر : ٤١٠
 جعفر بن يحيى البرمكي : ٤٨٥
 جمال الدين القاسمي : ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥
 جوتيه : ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢
 جولد نسيهر : ٦٧ ، ٧١ ، ٨٠ ، ١١٢ ، ٢٤٢ ، ٣٨٦
 جون استوارت ميل : ٣٧ ، ٣٩ ، ٤٠ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣
 جرن فيلوبون - (انظر : يحيى النحوي)
 جمهور بن مرار (قائد المنصور) : ٢٠٧

(ح)

- حاتم بن هرثمة بن أعين : ٣٨٧
 حازم بن خزيمة التميمي (قائل المنصور) : ٢٠٧
 حجر بن عمرو الكندي - (انظر : الكندي)
 حفص بن القوام : ٤٠٥
 حفص بن سالم : ٣٦١ ، ٣٨٣ ، ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٤٠٥
 حفص الفرد : ٢٣٥ ، ٣٦٣
 حسين النجار : ٣٦٢
 حماد بن أبي حنيفة : ٢٤٢
 حماد بن سلمة : ٤١١
 حماد عجرد : ٢٠١
 حمدان بن الأشعث (حمدان قروط) : ٢٠٥ ، ٢١٣
 حميد الدين الكرمانى : ٢١١
 حنين بن إسحق : ١٠٤ ، ١٠٧ ، ١٢٠ ، ١٤٨ ، ١٧٠

(خ)

- خالد بن الوليد : ١٩٩
 خالد بن عبد الله القسرى : ٢٠٠ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٢ ، ٣٩٤
 خالد بن صفوان : ٣٨٤ ، ٤٠٥
 خالد بن يزيد : ١٠٩
 خلدش - عمار بن بديل (انظر : عمار)
 خرسبس - (انظر : كرسبس)
 خرمة (امرأة مزدك) : ٢٠٥
 خسرو الأرمقان : ٢٠٠
 خشيش بن أصرم : ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٥١

(د)

- داود - (انظر : الأصماني ، الجوارى ، الجواهري ، ابن أبي هند)

٥٦٠

داود (النبي) : ١٤١ ، ١٤٢

داود بن علي : ٢٣٨

داود الظاهري : ٥٠٢

ديبور : ٢١٠ ، ٤٦٩ ، ٤٨٤ ، ٥١١

ديصان : ١٩٤ ، ٢٠١

ديمقريطس (ديمقراط) : ١٤٠ ، ١٤٥ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ،

٤٠٧ ، ٤٧١ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤

ديوجانس الفيلوني : ١١٩

ديوجانس الكلبي : ١٨١

(ذ)

ذيمقراط — (انظر : ديمقريطس)

(ر)

رقية بن مصقلة : ٢٨٨

روبرت برونشفيك : ٣٨

روجر — (انظر : بيكون)

(روزبة — انظر : ابن المقفع)

ريتر : ٢٧٧

رينان — (انظر : أرنست)

(ز)

زايالا : ٣٧

زرادشت : ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٥

زاكواه : ١٩٥

زرقان : ٢١٦

زويمر : ٩٣

زهدي حسن جارالله : ٤٢٩

زهير لأثري (انظر : الأثري)

زيد بن علي : ٢٣٦ . ٢٤٥ . ٣٩٤ . ٣٩٦ . ٤١٤ . ٤١٥
 زينون : ١٣٢ . ١٣٣ . ١٣٤ . ١٣٥ . ١٤٥ . ١٥٣ . ١٧٢ . ١٧٤

(س)

سانتالانا : ١١١
 ستين : ٤٨٤
 ساويرس سيوخت : ٩٧
 سرجيوس الرأس عيني : ١٠٤ ، ١٠٦
 سعد بن مالك : ٣٧٩
 سعدية بن يوسف الفيوي : ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٦
 سفيان — (انظر : الثوري ، ابن حبيب ، ابن سخيئان . ابن عينة)
 سقراط : ١١١ ، ١٣٦ ، ١٣٩ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٦٤ . ١٦٥ . ١٩٣
 سكستون أمبريقوس : ١١٩
 سلم — (انظر : المازني ، الحاسر ، الزنجي)
 سلمون بن جبرول : ١٤٣
 سليمان بن داود (عليهما السلام) : ٢٠٠
 سمعان السامري : ١٨٨
 سنباذ المجوي : ٢٠٧
 سهل بن عبد الله — (انظر : اتستري)
 سولون : ٢١٤
 سيجمور — أبو الحسن أحمد إبراهيم : ٢٩٨

(ش)

شاور بن أزدشير : ١٩٥
 شبيب بن شبة : ٣٨٤ . ٤٠٠
 شروين : ٢٠٩
 شريح : ٤١١

٥٦٢

شمعون الراهب (طيبويه الطيب) : ١٠٦ ، ١٩٥

شيث (النبي) : ٢٠٨

شيلي : ١٨٩

(ص)

صاعد الأندلسي : ١٠٩ ، ١٤٢

صالح (صاحب غيلان) : ٣٢٣ ، ٣٢٤

صالح بن عبد القدوس : ٢٠١ ، ٤٢٩ ، ٤٤٨ ، ٤٥١

صالح بن عمرو : ٤٠٥

صدقة بن الحسين : ٢٨٠

(ض)

ضرار بن عمرو : ٢٣٤ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣

(ط)

طاش كبرى زاده : ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ،

٣٩٣ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٨٤

طالبس (ثالث بن مالس) : ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩

طلحة بن زيد : ٤٠٥

طمهورث : ٢١٧

طيماوس الأول الجاثليق : ١٠٦

(ع)

عامر بن حنيفة (بنى عامر) : ١٩٩

عباد بن سليمان الضميرى : ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٤١٠ ، ٤٥١

عبادة بن الحارث (ابن النواحة) : ٢٠١

عبادة بن الصامت : ٤٠٩

(عيد)

- عيد الحق — (انظر ابن سيعين)
 عيد الجبار الحمداني — (انظر : القاضي عبد الجبار)
 عيد الرحمن بدوي — الدكتور : ١٠٣ ، ١٥٢
 عيد الرحمن بن برة : ٤٠٥
 عيد الكريم بن أبي العوجاء : ٢٠١

(عيد الله)

- عيد الله المبارك : ٣٥٤
 عيد الله بن الحارث : ٢٨٣
 عيد الله بن الزبير : ٢٣١
 عيد الله بن المقفع الخطيب الفارسي : ١٠٩
 عيد الله بن سبأ : ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٨ ، ٤١٠
 عيد الله بن سعيد — (انظر : ابن كلاب)
 عيد الله بن صبيغ : ٢٤٥
 عيد الله بن عمر بن الخطاب : ٢٤٤ ، ٢٨٥ ، ٣٢٠ ، ٣٧٤ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٢ ، ٤١١ ،
 ٤١٢ ، ٤١٥
 عيد الله بن عمرو بن العاص : ٦٩
 عيد الله بن عمر بن عبد العزيز : ٣٨٤
 عيد الله بن مسعود : ١٩٩ ، ٣٤١ ، ٤٠٨ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣
 عيد الله بن ميمون القداح : ٢١٥
 ° ° °
 عيد الملك بن أبيجر — (انظر : الكتاني)
 عيد الملك بن مروان (الخليفة) : ٣٨٩
 عيد الوارث بن سعيد : ٤٠١
 عيد الوهاب الغنوصي (قائد الحمرة) : ٢٠٦

(ع)

- عثمان بن خالد (الطويل) : ٣٨٤ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤١٠ ، ٤٤٤

٥٦٤

عثمان بن الحكم : ٤٠٥

عثمان بن سعيد الدارمي : ٣٦٥

عثمان بن عفان : (أمير المؤمنين) : ٢٠١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٦٣ ، ٣١٨ ، ٣٢١ .

٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٤١١ ، ٤١٢

عثمان بن مسلم البتي : ٢٣٤

عثمان بن نهيك : ٢٠٧

(عر)

عرادة بن يربوع بن مالك : ٣٩٩

(عط)

عطاء بن حكيم (أوهاشم بن حكيم) — انظر : المقنع

عطاء بن يسار : ٣١٨ ، ٣٢٤ ، ٤٠٧

(عا)

علقمة : ٤١١ ، ٤١٣

(على)

على بن أبي طالب (أمير المؤمنين) : ١٦٥ ، ٢٠٨ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٤٤ ،

٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٨٦ ، ٣١٦ ، ٣٧٧ ، ٣٩٤ ، ٣٩٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ،

٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤

على بن الخليل : ٢٠١

على سمي النشار (الدكتور) : ١٠٧ ، ١٢٢ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٥٣ ، ١٦٢ ، ١٦٤ ، ١٦٦ ،

٣٩٥ ، ٤٨٣

(عم)

عمار بن بديل (خدّاش الداعي العباسي) : ٢٠٥

عمار بن ياسر : ٦٨ ، ٤١٠

(عمر)

عمر بن الخطاب (أمير المؤمنين) : ٦٩ ، ١٠٣ ، ١٩٩ ، ٢٢٩ ، ٢٤٥ ، ٢٦٣ ، ٢٨٥ ،
٣٩٤ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢
عمر بن عبد العزيز : ١٠٥ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٧ ، ٤٠١

(عمرو)

عمرو الباهلي : ٣٨٦
عمرو المقصوص : ٣٢١
عمرو بن العاص ١٠٣ ، ١٠٤
عمرو بن عبيد - أبو عثمان عمرو بن عبيد البصري : ٢١٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٤٠ ، ٢٥٠ ،
٣٢٠ ، ٣٢٧ ، ٣٥٩ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٩ ، ٣٨٦ ،
٣٨٧ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ،
٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٨ ، ٤٢٩
عمرو بن قيس الماصر : ٢٤٣
عمرو بن حوشب : ٤٠٥

(عنذ)

عنان بن داود : ٨١
عندراموس : ٣٧

(عبي)

عيسى بن مريم (المسيح عليه السلام) : ٣٠ ، ٣٣ ، ٥٣ ، ٧٥ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩١ ، ٩٢ ،
٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ،
١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠٨ ، ٢٦٠ ، ٢٦٦ ، ٢٧١ ، ٤٦٨

(غ)

غورغياس (السفسطائي) : ١٦٣
غيلان الدمشقي (أبو مروان بن مسلم التبطي أوانقبطي) : ٢٣٠ ، ٣١٥ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ،
٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٣١ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢ ، ٣٨٣ ،
٣٩١ ، ٣٩٣ ، ٤٠٧ ، ٤١٣

(ف)

فاطمة الخرمية (بنت أبي مسلم الخراساني) : ٢٠٧ . ٢٠٨
فالتينوس (الغنوصي) : ١٨٨

فروع : ٢٣٨ ، ٣٥٧

فلوطرخس : ١١٨ ، ١١٩ . ١٢٠ . ١٢٣ . ١٢٤ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ . ١٥٤ . ١٥٥ . ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦١ ، ١٦٨ ،
١٦٩ ، ١٧٣ ، ١٧٤ . ١٧٨

فورفوريس : ١١٤

فولوس (بولس) : ٩٥

فون كرا : ٤٣٦

فيثاغوريس : ٧٥ . ١١٩ . ١٢٣ . ١٢٤ . ١٢٦ . ١٢٧ . ١٢٨ ، ١٣٩

فيروز بن فاطمة بنت أبي مسلم : ١٤٢ . ١٤٣ . ١٤٥ ، ١٥٣ ، ١٦٤ ، ٢٠٧

فيلا لاوس : ١٢٤

فيلويون — جون — (انظر : يحيى النحوي)

فيلون : ٧٤ . ٧٥ . ٧٦ . ٧٨ . ١٨٨ . ١٨٩

(ق)

قباذ بن فيروز : ١٩٧

قتادة بن دعامة السدوسي : ٣٧٥ . ٣٩١

قدامة بن جعفر : ١٩٩

قسطن بن لوقا البعلبكي : ١٠٧

قاو بطرة (الملكة) : ١٠٥

قيس بن عاصم : ٤٠٥

(ك)

كارلو الفونسو نيلينو — (انظر : بيلينو)

كرسيس (كرىزب كرىسپ - خرسپس) : ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٦
 كعب الأحبار : ٦٩ ، ٧٨
 كلودبرنار : ٣٧
 كليازخوس : ٧٥
 كهمس بن الحسن : ٢٨٧ ، ٢٨٩ ، ٢٩١ ، ٢٩٣
 كيستاسب بن طراسب (الملك) : ١٩٢
 كيورث : ١٩٠

(ل)

لاشيليه : ٣٧
 لافيجرى : ٩٣
 لالاند - أندريا : ٣٧ ، ٣٨
 لامس : ٩٣
 ليبد بن أعصم : ٣٣٠
 لقمان الحكيم : ١٤١ ، ١٤٢
 لوقيوس : ١٦٠ ، ٤٧٣
 اوكلير : ١٠٩
 ليترخ : ٤٧٧

(م)

ماخ : ٣٧
 ماربطرس : ٩٥
 مازايار : ٢٠٩
 ماسينيون : ٢٩٦
 ماكس مايرهرف : ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١٣٠ ، ١٣١
 مالمس (مليسوس) : ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٥ ، ١٥٣
 مالك بن أنس : ١٨٣ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٦٣ ، ٢٧٦ ، ٢٨٦ ، ٣٨٣ ، ٤٠٦
 ماني بن فاتك : ١٦٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢
 متى بن يونس - أبو بشر : ١٠٥
 مجاهد بن جبر المكي (المفسر) : ٢٨٩ ، ٢٩٢

(محمد)

محمد (النبي) رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : ٣١ ، ٣٣ ، ٥٥ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٦٤ ، ٦٥ ،
 ٦٦ ، ٨٤ ، ٩١ ، ٩٢ ، ٩٦ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١٦٥ ، ١٨٥ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ،
 ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٨ ،
 ٢٥٧ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٩٢ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ،
 ٣١٨ ، ٣٢٢ ، ٣٢٥ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٤٤ ، ٣٤٨ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٦ ،
 ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٧٠ ، ٣٧٩ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩٣ ، ٣٩٨ ، ٤٠٥ ، ٤٠٨ ،
 ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤٤٧ ، ٥١٤

محمد الباقر : ٢٣٤

محمد بن أبي بكر : ٦٨ ، ٨٣

محمد بن أبي حذيفة : ٦٨

محمد بن الأشعث : ٣١٩

محمد بن الحنفية : ٢٠٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٣١٥ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٤٠٩

محمد بن الهيصم : ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٣٠٠ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥

محمد بن زاهد الكوفري — (انظر : الكوفري)

محمد بن سليمان (والى الكوفة) : ٢٠١

محمد بن شجاع الثلجي : ٢٧٤

محمد بن عبد الملك الزيات (المازني) : ٢٠١

محمد بن علي (الإمام العباسي) : ٢٠٥ ، ٢٠٦

محمد بن عبد الله بن عباس انظر : ابن عباس .

محمد بن عبد الله الجبلي الصوفي الباطني (ابن مسره) : ٨٦ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٥٥

محمد بن كرام : ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٣ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠

محمد بن مالك بن أبي القضايل الحمادي البائي : ٢١٠

محمد أبو زهرة (الشيخ) : ٢٣٧ ، ٢٤١

محمد جابر عبد العال (الدكتور) : ١٩٩ ، ٢٠٣

(محمود)

محمود الخضيرى : ١٦٥ ، ٥٠٩ ، ٥١٠

محمود بن إسحق بن خزيمة : ٢٨٠

محمود بن سبكتكين : ٢٩٧ - ٢٩٨

• • •

محيى الدين بن عربى : ١٨٩ - ٢١١ - ٢٩٦ - ٢٩٩ - ٣٥٤

مذكور (الدكتور إبراهيم بيوى) : ٣٨

• • •

مرقيون : ١٨٨ - ١٩٤ - ٢٠١

مروان الجعدى : ٣٢٨

مروان بن محمد : ٣٢٨ - ٣٣٠

مريم العذراء ٩٥ - ٩٦

• • •

مزدك : ١١٧ - ٢٠٣ - ٢٠٥

• • •

مسلم بن خالد الزنجى : ٤٠٦

مسيلم الكذاب : ١٩٩

• • •

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : ٣٨ - ٤٦

• • •

مضر (الحشوى) : ٢٨٧ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٣

• • •

مطيع بن إياس : ٢٠١

• • •

معاوية بن أبى سفيان : ٢٢٨ - ٢٢٩ ، ٢٣١ - ٢٨٦ ، ٣١٨ - ٣٧٨ - ٣٧٩

معاوية الثانى : ٣٢١

معبد الجهنى : ٢٣٢ - ٢٤٤ - ٣١٧ - ٣١٨ - ٣١٩ - ٣٢٠ - ٣٢١ - ٣٢٤ - ٣٣٤ .

٣٧٣ - ٣٨٢ - ٣٨٣ - ٣٩٢ - ٣٩٣ - ٤٠٧

معمر بن عباد السلمى : ٢٢٠ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ - ٥٠٨ - ٥٠٩ - ٥١٠ .

٥١١ - ٥١٢ - ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧

* * *

٥٧٠

مقاتل بن سليمان : ١٧٣ ، ٢٣٥ ، ٢٤١ - ٢٧٢ - ٢٨٩ - ٢٩٠ - ٢٩١ - ٢٩٧ ، ٣٣٤ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ - ٣٤٧ - ٣٤٨ - ٣٥٤ - ٣٥٩ - ٣٩١ - ٣٩٢ ، ٤٠٨ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣

* * *

مكديونالد : ٤٧٧ ، ٤٨٤

مكحول : ٣٢٥ ، ٣٩١

* * *

مليوسوس - (انظر : مالسس)

* * *

مودراتس القادي : ١٢٥

موسى (النبي) : ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ - ٧٦ - ٨١ - ٨٩ - ٩١ - ٢٠٨ - ٢٣٨ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، ٣٣١ ، ٣٣٩ ، ٣٥٥

موسى الهادي (الخليفة) : ٢٠٢

موسى بن المهدي (الخليفة) : ٢٠١

موسى بن ميسون : ٨٢ ، ٨٧ ، ١٦١ - ٤٧٤

موتك : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٠ - ٨٤ - ١٦١ - ٤٧٧

ميون بن ديسان (أبو شاكرا الديصاني) : ٢٠٤

(ن)

ناصر الدين شاه : ١٩٣

نسطور : ٩٦ ، ٩٧

نصر بن هرمزد السمرقندي (المانوي) : ٢٠٠

نلينو : كاراو ألونسو . ١٠٩ ، ٣٧٦ - ٣٧٧ - ٣٨٧ - ٣٨٨ - ٣٩١ - ٣٩٢ ، ٤٣٦

نوح (النبي) : ٢٠٨ - ٢٦٠

نيرج : ٢١٠ - ٤٢٩ - ٤٣٠

نيقوماخوس الجيراسي : ١٢٥

نيقوماخوس الفيشاغوري : ١٢٥

(ه)

هاران بن ترح (أخو إبراهيم عليه السلام) : ٢١٣

هارون (أخو موسى عليه السلام) : ٦٨ ، ٩١

هارون — (انظر : الرشيد الخليفة)

هاسداى كرسكاى : ٧٩

هباسوس (أباسوس) : ١٣٧

هاشم بن حكيم — (انظر : المقنع)

هرشل : ٣٧

هرقليطس : ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٧ ، ١٧٥ ،

هرمونيوس بن ديسان : ١٠٨ ، ١٩٤

هرمس : ١١٣ ، ١٢٩ ، ١٤٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥

هشام بن الحكم : ١٠٨ ، ١٧٣ ، ١٩٤ ، ٢١١ ، ٢٧٤ ، ٢٩٩ ، ٣٦٢ ، ٤٢٢ ، ٤٨٥ ، ٥١٥

هشام بن عبد الملك (الخليفة) : ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٧ ، ٣٣٠ ، ٣٣٤

هشام بن عمرو : ٥٠٤

• • •

هورفيتز : ٤٨٤ ، ٤٩٢ ، ٥٠٩

(و)

واصل بن عطاء : ٢٣٠ ، ٢٣٥ ، ٢٣٧ ، ٢٥٠ ، ٣٢٠ ، ٣٤٤ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ،

٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٩ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٦ ،

٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ،

٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ،

٤١٠ ، ٤١٤ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢٩

وهب بن منبه : ٣٣٢

(ي)

يحيى أبوقرة — تيودور : ٤٠٨ ، ٤٢٩

يحيى (يوحنا) اللمشقى : ٤٢٩

٥٧٢

يحيى النحوى (فيلوبون - الديلى - البطريق) : ١٠٣ ، ١٧٩ ، ١٨٢ ، ١٨٣

يحيى بن خالد البرمكى : ٢٢٠ ، ٤٤٧

يحيى بن زيادة : ٢٠١

يحيى بن عدى - أبو زكريا : ٩٣ ، ١٠٥ ، ١١٧ ، ١٣٠ ، ١٣٣

يحيى بن معين : ٤٠٠

يزيد بن الوليد : ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٤٠١

• • •

يعقوب بن إبراهيم : ٧٤

يعقوب البرذعانى : ٩٧

يقطين بن موسى : ٢٠٢

(يو)

يوحنا الأباى : ١٠٤

يوحنا الإنجلى : ٧٥ ، ١٨٨

يوحنا الدمشقى : ٩٣ ، ٣٢٤ ، ٤٠٨

يوحنا بن حيلان : ١١٠

يوحنا بن ماسويه : ١٠٧

يوسف كرم : ٧٤ ، ١٢٧ ، ١٤٠

يونس الأسوارى : ٣٢٠

فى هذا الكتاب يتبع المؤلف الجليل نشأة الفكر الفلسفى لدى المسلمين ، ويرصد بدقة العالم وحساسة المؤمن ، هذا الفيض الهائل من الأفكار والنظرات والفلسفات التى نشت من تمازج أفكار المسلمين فى شتى أقطار الأرض انتصاراً للقرآن والإسلام فى مواجهة فلاسفة اليونان .

والكتاب يقدم سوراً فائنة لفلاسفة المعتزلة : واصل بن عطاء وأبى المذيل العلاف والطام ومعمار بن عباد السلمى ، والمشبهة وأفكارها المجسمة ومصادر فكرة التجسيم ، ويعالج فى الجزء الثانى نشأة التشيع ، ويكشف عن الحركات الشيعية الأولى . الكيسانية والمختارية ويتابع تطور التشيع فى فرق العلاء ويكشف حقيقة القرامطة .

وفى الجزء الثالث يبحث نشأة الزهد ويبين أنه كان ذا طابع اسلامى وينبثق من روح القرآن والسنة ، كما يتناول التصوف والعوامل الإسلامية فى نشأته وتطوره.

كتاب بالغ الأهمية تفخر دار المعارف بتقديمه فى طبعة جديدة لقراء جدد .